GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

II

LA FILOSOFIA DEL CRISTIANESIMO

VOLUME SECONDO

DALLA PATRISTICA ALLA SCOLASTICA

EDITORI LATERZA - BARI 1964

VII

INTORNO A NICEA

1. Ario e il suo scisma. — Lo scisma ariano è già preannunziato nel 3° secolo; esso forma una delle soluzioni estreme in cui si polarizza la concezione del rapporto tra Dio Padre e il Figliuolo. O si considera la divinità come una e immoltiplicabile, e allora i termini Padre e Figlio assumono un valore meramente modale senza implicare un differenziamento di persone: siamo nell'eresia modalistica o sabelliana. O si tien fermo alla distinzione tra le persone, e allora l'unità sostanziale sarebbe compromessa, ma la si ripristina, affermando che nel Padre permane integra la sostanza divina, e che il Figlio è creatura subordinata, non generata dalla sostanza paterna, ma dalla sua volontà: siamo nell'eresia ariana. Sotto la spinta dell'una e dell'altra eresia, la chiesa cristiana del 4° secolo, dopo lotte violentissime, riesce alla fine a crearsi una dottrina propria, che, contro i sabelliani, sostiene la realtà della distinzione personale, contro gli ariani, l'unità sostanziale delle persone; formulando un concetto nuovo dell'essenza spirituale divina, che serba l'unità e l'identità sostanziale nel differenziamento delle

persone, e nel suo sviluppo genetico lascia integra e indefettibile la sua potenza originaria.

L'antichità cristiana ci ha tramandato un fosco ritratto di Ario[1]; ma i documenti, quasi tutti di fonte avversaria, che possediamo della sua attività, ci rivelano in lui una tempra fortissima di lottatore e una coerenza non comune di pensiero, che ne fanno un degno antagonista di colui che fu chiamato la colonna della chiesa (ὁ στύλος τῆς Ἐκκλησίας), Attanasio. Verso l'anno 318 egli cominciava a formulare le sue dottrine, ponendo in agitazione la comunità di Alessandria, alla quale apparteneva come prete. Egli sosteneva la priorità della sostanza divina, identica e immutevole, rispetto alla relazione tra Padre e Figlio. Dio esiste prima di essere Padre, e la sua paternità è avventizia e si effettua nel tempo, per un atto di volontà. Di qui deriva che nel Figlio non si comunica la sostanza paterna, che permane in sé indivisibile; ma la sua generazione è una creazione, non dissimile da tutte le altre, che si effettua dal nulla. La natura del Figlio è dunque mutevole, soggetta al libero arbitrio, e cioè capace di volgersi egualmente al bene e al male; se egli persiste nella bontà, questo dipende dal suo volere e non dall'intrinseca bontà della sua sostanza. Perciò il Figlio non è veramente Dio, ma vien chiamato Dio per comunicazione (μετοχῇ); egli non è la sapienza propria del Padre, bensì Logo e ragione, nel senso di sostanza che è stata creata razionale. La strumentalità nella creazione del mondo vien invertita: non già noi siamo stati fatti per cagione del Figlio, ma questi per cagion nostra, nel senso che Dio, quando volle creare il mondo, pose in essere quella virtù

[1] Epiph., *Haeres.*, 69, 3.

strumentale, necessaria per comunicare al mondo la sua azione [1].

Ma se il Logo è creatura, o meglio, secondo la scrittura letteralmente interpretata, primogenito delle creature, una vera filiazione divina non gli appartiene; piuttosto bisogna dire che Dio l'ha adottato come Figlio in previsione dei suoi meriti e della sua capacità di effettuare liberamente il bene. Questa adozione però non implica affatto una reale partecipazione del Logo alla divinità; si può considerare soltanto come una divinità che diviene, come un processo di deificazione. E il massimo esperimento della virtù del Logo e della sua capacità di assimilarsi a Dio sta nell'incarnazione, dov'egli, nella personalità di Gesù, assume la funzione dell'anima. Quindi, secondo l'arianesimo, il Logo subisce un incremento col fatto stesso di assumere una vita terrena; il suo punto di vista non è quello di un Dio che si abbassa incarnandosi, ma di un essere che si divinizza [2]. Invece di essere il mediatore della nostra assunzione al divino, come, in opposizione con Ario, penserà Attanasio, il Logo è mediatore di sé stesso, soggetto ed oggetto di un'azione, che non sappiamo spiegarci come possa coimplicare i destini degli uomini.

Quel che vien detto del Figlio vale a maggior ragione per lo Spirito Santo, inteso come creatura del Figlio, e quindi anche più remota dalla divinità paterna. Tutta la Trinità viene in tal modo scompaginata: il Dio originario, ingenito, si ritrae nella solitudine della sua essenza impartecipabile; il Figlio e lo Spirito vengono ricacciati verso il mondo, di cui formano le creature primarie e più eminenti;

---

[1] ATHAN., *Epistola ad episcopos Aegypti et Libiae*, 12-13.
[2] ATHAN., *Contra Arianos Orat.*, I, 38-39.

l'atto della volontà divina resta unico tramite tra il creatore e il creato. Il puntuale distacco delle due persone subordinate della Trinità rispetto alla prima sta in ciò che questa è ingenita, le altre sono genite, ed anzi create; l'una è intemporale, le altre hanno origine nel tempo; l'una è sostanza autonoma e permanente, le altre, non partecipi di quella sostanza, pendono dal *fiat* del divino volere. E, una volta abolita quella netta distinzione che la patristica del 3° secolo aveva già formulato, tra la generazione e la creazione, dov'era fatta risiedere la diversità della genesi divina e l'origine delle creature mondane, le persone subordinate della Trinità dividono la sorte comune delle cose che hanno principio nel tempo e sono soggette al mutamento e alla contingenza.

Non crediamo superfluo commentare questa dottrina, il cui intimo significato filosofico è dissimulato dalle apparenti logomachie del linguaggio teologico. Storicamente, essa ha la sua salda base nella Scrittura, che, più o meno direttamente influenzata dalle tradizioni giudaiche, non conosce un sistema trinitario, e tien fortemente alla monarchia di Jahve. I passi sono espliciti: Giovanni considera il Padre come maggiore del Figlio; e, risalendo più addietro, nella letteratura giudaica, il Logo (o ciò che sarà interpretato dai cristiani come Logo) è detto primogenito delle creature. Si aggiungono a questi altri passi [1], dai quali chiaramente risulta che l'arianesimo è nello spirito della tradizione giudaica e cristiana primitiva; mentre la dottrina dell'identità di sostanza delle persone divine è affatto nuova. Anzi, l'accanimento con cui l'ortodossia cristiana

---

[1] *Salm.*, XLIV; *Prov.*, VIII, 22; *Hebr.*, I, 4; *Act.*, II, 36 (V. Athan.. *C. Arianos Orat.*, I, 49).

del 4° secolo cercherà di sovvertire il chiaro senso letterale della Scrittura, per togliere agli ariani il forte appoggio dell'autorità e della tradizione, ci dimostra indirettamente quanto peso avesse lo storicismo degli avversari, e quanta forza di persuasione esercitasse, nella diffusione di questa dottrina, il profondo monoteismo cristiano, foggiato sulla monarchia di Jahve. Una trinità nuova di conio, o almeno racimolata qua e là, con fantastiche interpretazioni allegoriche, non poteva imporsi d'un colpo alla coscienza ingenuamente ma saldamente fedele; tanto più poi, quando le esigenze di questa Trinità divenivano esorbitanti e tendevano ad assorbire nelle relazioni di essa la realtà sostanziale del divino, naturalisticamente concepita. È chiaro infatti che se Dio è essenzialmente Padre, la sua sostanza sta nella paternità, cioè nella relazione verso il Figlio; quindi è implicitamente negata a lui una sostanzialità originaria, antecedente a quel rapporto, per cui egli esista prima di esser Padre. Il sabellianismo e l'arianesimo, opposti l'uno all'altro nell'interpretazione del rapporto tra le persone della Trinità, sono concordi nel negare la priorità di questo concetto della relazione, e nel tener fede al principio della monarchia, che dà alla sostanza divina una realtà autonoma, in sé e per sé.

La premessa fondamentale della dottrina ariana è dunque schiettamente giudaica, o almeno è il logico sviluppo del monoteismo giudaico. Ma le conseguenze di questa premessa sono tratte col procedimento della filosofia greca. Posta la sostanza divina, a questa viene attribuito un valore causale, che riassume in sé, indifferentemente, i concetti cristiani della generazione e della creazione. Ora, secondo la filosofia greca, l'attività causante è superiore al

prodotto causato, in quanto lo precede idealmente e forma la sua ragione essenziale. Quindi, nel causante c'è già tutto il causato, ma non viceversa, perché l'uno non si esaurisce nell'altro, ma conserva un suo potere efficiente che dà vita ad altri esseri. In termini di conoscenza, gli ariani interpretano questo concetto nel senso che il Padre conosce il Figlio, ma non il Figlio il Padre, o almeno non lo conosce per sua essenza, ma solo in quanto il Padre gli si rivela, e per quel che gli si rivela. E citano i passi della Scrittura da cui risulta qualche incertezza, qualche perplessità di Gesù, in rapporto al paterno consiglio.

Nella priorità del causante è già adombrata la legge della decrescente perfezione degli effetti, che si graduano in un ordine gerarchico, secondo la loro distanza dal principio originario. È una legge eminentemente naturalistica, che suppone un progressivo depotenziamento della sostanza causante, o almeno una rarefazione del suo potere, via via che si estende in una zona più remota dal suo centro irradiatore. L'emanatismo neoplatonico concepisce a questa guisa le sue ipostasi; e i pensatori cristiani che, come Origene, sono più fedeli alla filosofia greca, accettano la legge, ammettendo la subordinazione del Figlio in rapporto al Padre, e dello Spirito in rapporto al Figlio, in modo che la Trinità divina si svolge nella forma di una parabola. Per gli ariani, il subordinatismo è anche più accentuato; anzi il loro monoteismo giudaico, ripudiando la curva dell'emanatismo greco, in realtà accelera la caduta da Dio ai prodotti divini, in modo che, per dare una rappresentazione grafica approssimativa, la curva si fraziona in frammenti disposti a forma di scala. Il passaggio dal Padre al Figlio costituisce il salto mag-

giore, poiché la sostanza paterna non si conserva, neppure attenuata, nel Figlio, ma — e qui il personalismo giudaico ha il sopravvento — si esprime in un atto volontario, che costituisce, dal nulla, la realtà del Figlio. Giudaismo ed ellenismo sono qui uniti in un guazzabuglio sincretistico del tutto inconsistente, perché da una parte non s'intende il perché dell'intrusione dell'atto volontario nel processo naturale della sostanza causante; dall'altra non si giustificano né il telematismo né il naturalismo come ragioni efficienti della progressiva degenerazione dei prodotti. Un ordine digradante delle ipostasi era spiegabile nella pura filosofia greca, che poneva la materia come coeterna a Dio e ingenerata al pari di lui; allora il pensiero poteva rappresentarsi un progressivo depotenziamento dell'azione divina, via via che affondasse nella resistenza sempre più intensa del mezzo materiale, estraneo e contrapposto ad essa. Ma in una filosofia cristiana, che non riconosce ingenita e coeterna la materia, e ne fa una creatura divina al pari di tutte le altre, non si comprende questa sua funzione negativa, che, per una inversione temporale prodotta dall'immaginazione, sarebbe anticipata alla sua stessa esistenza.

L'ibridismo del concetto di causa che, come abbiamo visto, si sovrappone alla distinzione già stabilita dal pensiero cristiano tra la generazione (divina) e la creazione (del mondo), costituisce un altro grave pericolo dell'arianesimo, che minaccia di compromettere un grande principio acquisito. Con l'ammettere che il Figlio è fattura (ποίημα) non meno e non diversamente degli altri esseri creati, Ario annulla il concetto della generazione, la quale serba l'identità e la realtà non diminuita del generante e del generato, che forma l'originalità vera del

pensiero cristiano in confronto col neoplatonismo ellenico, e che, se pure in una sfera trascendente e mistica, ben separata da quella mondana in cui vige una diversa legge, ci dà una prima chiara idea dello sviluppo spirituale. Il monoteismo giudaico n'esce salvo; la più rigida dipendenza di tutto ciò che è da Dio verso Dio viene assicurata; ma si perde quel grande incremento che il pensiero umano aveva cercato di apportare all'idea ricevuta del divino, insinuando in esso ciò che è il pregio della sua umanità: l'idea stessa di una generazione che si adegua all'essenza del divino, che esprime la forza più personale della sua soggettività, che non attenua nei figli la virtù paterna. C' è qui, a chi ben guardi, un'inversione totale della concezione antica del mondo; c' è un modo nuovo di guardare la realtà, che non affonda più nel regresso delle cause efficienti, per ricercarvi una perfezione originaria, ma concepisce la prima volta un processo, vero, effettivo (non più la falsa πρόοδος dei greci), dove si conserva e anzi si svolge la potenza originaria; e quindi ci dà una generazione che ha un valore per sé stessa, perché non diminuisce il generante, ma promuove, svolge la sua vita. Col concetto ortodosso, anti-ariano, noi siamo già agli albori del mondo moderno. Esso ci dice che l'ansia del divenire non è una degradazione del mondo; che la perfezione non sta soltanto nel passato, nell'intatta virtù dei padri, ma che permane identica nei figli; e ripone questa identità in un rapporto superiore alla personalità degli uni e degli altri, ma immanente a questi non meno che a quelli. Ancora l'antichità cristiana, mentre pur volge le spalle al passato, e figge lo sguardo con sicurezza nell'avvenire, non esprime tutta la realtà di questo processo: essa si ferma quasi perplessa a constatare

l'eguaglianza dei figli e dei padri, e, solo in quanto ha levato in alto l'idea della generazione, è sul punto di rompere l'instabile equilibrio. Noi la vediamo quasi pronta a subire l'ulteriore spinta che creerà uno squilibrio superiore, dinamico, e darà ai figli una realtà anche superiore e più perfetta che non quella dei padri (come sintesi di sé e di quelli), e generalmente alla realtà spirituale un ordine genetico che inverte la successione dei tempi e, come assoluta autogenesi, rifonde la paternità naturale del passato in una filiazione superiore. Ma alla mistica coscienza medievale balenerà volta a volta l'idea di questo progresso, se pur circoscritto a una limitata cronistoria del mondo, in modo che al regno storico di Dio Padre succede, più perfetto, il regno del Figlio e perfettissimo quello dello Spirito Santo, che chiude il corso delle vicende umane divinizzate. E agli uomini nuovi del Rinascimento apparirà più viva l'inversione dei tempi che caratterizza quel progresso, ed essi chiameranno sé i veri antichi e fanciulli i loro padri remoti, e riporranno in sé quell'autorità il cui prestigio sentono ancor vivo, mentre ne spogliano gli antichi.

Nella dottrina ariana tutte queste grandi possibilità di sviluppo sono precluse; il divino si sottrae alla generazione, forma l'immobile barriera che arresta ogni progresso. Essa ci dà soltanto un'immagine parziale e frammentaria del divenire, con la rappresentazione di una divinità che si fa in Gesù, elevandosi per forza della sua stessa grandezza umana. Ciò lusinga l'immaginazione di noi moderni, pronti a ricoprire di un poetico velo la nostra incredulità e a consentire, anche moralmente, all'idea di una trasfigurazione che si dà come premio immanente dell'attività; ma innanzi alla riflessione le calde

immagini dileguano. In fondo, lo statico paradimma divino vanifica tutto lo sforzo del divenire; e, come nella filosofia greca, il processo genetico del reale si esaurisce in un inutile ciclo, dove tutto il lavoro che si compie attraverso di esso ha per meta lo stesso punto di partenza, e nessun valore nuovo e durevole si crea, che accresca l'originaria perfezione e dia un senso proprio a ciò che diviene.

Noi abbiamo in precedenza detto che la dottrina ariana esprime la più ingenua tradizione della Scrittura e che essa si adegua, più della complicata cristologia avversaria, all'idea che le prime generazioni cristiane e anche quelle che, venute più tardi, serbarono viva l'impressione del Gesù storico, si formarono intorno al Cristo. Come si concilia siffatta affermazione con l'altra, che l'arianesimo si pone fuori della linea viva e originale della speculazione cristiana, e riunisce, in un confuso ibridismo, intuizioni giudaiche e greche? Si concilia così: il Gesù storico doveva essere negato, per poter essere vivificato nel pensiero. Solo la dimenticanza della sua realtà troppo intensamente umana poteva giovare a trarre i frutti della sua grande rivelazione. I Padri chiaramente compresero questa verità; fino a quando il dramma di Gesù fosse rimasto chiuso nei suoi contorni storici, l'atto della redenzione sarebbe rimasto egualmente conchiuso in lui, come riconobbe Ario affermando la divinizzazione di Gesù attraverso la propria vita. Ma ciò che la coscienza cristiana e, oggi noi aggiungiamo, ciò che la coscienza storica esigeva da Gesù, era che non divinizzasse sé medesimo ma noi (ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ) [1]; quindi l'efficacia del suo ministero era non tanto nell'emi-

[1] Athan., *C. Arianos Orat.*, I, 39.

nenza della sua personalità umana tra gli uomini, quanto nella sua divinità. Gesù sarebbe restato un grande esempio storico, da ammirare e da imitare, ma non l'autore e il tramite di un'azione capace d'incarnarsi in tutti gli uomini, senza quella trasumanazione metafisica, che schematizzava la sua ricca umanità e accresceva i suoi attributi divini.

Consideriamo dunque questa complicata, astrusa, fredda teologia dei Padri come un'integrazione necessaria del primitivo cristianesimo; guardiamoci dal giudicarla come una vana fantasticheria. Essa costituisce un progresso storico di fronte alle originarie intuizioni cristiane; e se anche la loro immediatezza è negata nelle sue formule metafisiche, questa negazione ha un valore dialettico, che giova in ultima istanza alla loro più duratura conservazione. Estraniando Gesù dalla vita umana, essa lo eleva a Dio, e con quel tanto di umanità superstite che non esula mai dal concetto, anche astrattissimo, dell'uomo, intacca la vecchia idea del divino, le imprime un movimento, una vita, che prima erano sconosciuti. Il dramma umano di Gesù si ripete nei cieli; la mediazione di Gesù si rivela nella sua interezza ora soltanto che la sua vita celeste integra il prologo di vita terrena. Bisognava — togliamo ai Padri orientali questa coniugazione razionalistica — che Gesù fosse assunto nei cieli, che la sua personalità umana divinizzata forzasse il rigido naturalismo del trascendente, che le nuove e più alte esperienze dello spirito si compissero in seno a quella Trinità che forma il grande incremento umano dell'esistenza divina; perché poi dal divino così accresciuto balzasse fuori la nuova umanità, non più limitata e circoscritta da una inesplorata trascendenza, ma riassumente in sé i valori essenziali di quella trascendenza. Noi ne

chiederemo la rivelazione, almeno un suo primo bagliore, alla logica e alla psicologia di Dio, non a quelle più velate ed attenuate degli uomini, che si svolgeranno ancora per molto tempo in una sfera sottoposta, con un marchio doloroso di servitù.

Studieremo più avanti le vicende dell'arianesimo; ora vogliamo contrapporre immediatamente alla dottrina di Ario quella di Attanasio, in modo che sul grande conflitto storico s'irradi la luce del conflitto ideale che lo alimenta.

2. Attanasio. — Abbiamo già anticipato le linee principali delle tesi anti-ariane per fissare i capisaldi del dibattito e mostrarne il profondo interesse speculativo; dobbiamo ora vederle svolgersi gradatamente dalla loro storia.

Il primo e più forte oppositore di Ario è Attanasio, le vicende della cui vita sono strettamente legate alla lotta ariana e alle sorti del concilio di Nicea. Noi ci riserbiamo perciò di parlarne in sèguito; ora ci preme individuare la sua dottrina. Le quattro lunghe orazioni *Contra Arianos* ribattono punto per punto la tesi di Ario. Innanzi tutto, Attanasio nega che l'essenza divina si compendi nell'essere ingenerato (ἀγένητος); questo termine, egli dice, è stato inventato dai gentili, che non conoscevano il Figlio[1]. Posto infatti che Dio è ingenerato, si esclude che il Figlio, il quale è genito, sia anche egli un Dio. L'essenza divina è invece caratterizzata dall'essere una sostanza spirituale, eterna, immutevole, a cui è immanente una specificazione personale, che non implica mutamento, temporalità, frazionamento ma-

[1] Athan., *C. Arianos Orat.*, I, 34.

teriale. Intendere questa specificazione significa concepire una generazione ben diversa da quella delle cose corruttibili, sottratta alle vicissitudini e alla contingenza, che non altera la sostanza originaria del generante, ma la trasferisce intatta nel generato.

Attanasio ha particolarmente indagato la genesi della seconda persona della Trinità. Contro l'origine temporale del Logo, secondo gli ariani, egli ha sostenuto la generazione fuori del tempo, e quindi la sua coeternità con Dio Padre; contro la spiegazione di essa come procedente dalla volontà divina, egli ne ha riaffermato il carattere naturale: il generare precede il volere, e ciò che noi generiamo non è frutto di volere, ma è un essere simile a noi [1]. L'idea della identità sostanziale (il famoso ὁμοούσιος niceno) deriva logicamente da queste premesse: se il rapporto del Padre e del Figlio si esprime nella generazione, questa non può che trasferire intatta la sostanza paterna, pur lasciandola integra in sé. Nei figli infatti si comunica tutta la realtà dei padri, senza che questa ne sia in alcun modo diminuita. Ben diversa dalla generazione, la creazione invece procede da un atto di volere che non trasferisce nel creato la sostanza del creante, ma la suscita con un *fiat* dal nulla, e il creare (τὸ δημιουργεῖν) è posteriore al generare (τὸ γεννᾶν) [2], che ne forma la condizione trascendentale, perché solo attraverso la genesi del Figlio sussiste la virtù strumentale necessaria alla creazione. Perciò, ad Ario che fa del Figlio una mera fattura (ποίημα, κτίσις), Attanasio contrappone la dottrina del Figlio come progenie (γέννημα) divina; e ripete identiche considerazioni nei riguardi dello Spirito Santo, rivendicando la sua divinità di fronte

[1] ATHAN., *Orat.*, III, 67. [2] Ibid., *Orat.*, II, 2.

a una setta, derivata da quella ariana, detta dei Pneumatomachi.

Il significato metafisico di questo riscatto è molto profondo: se il Figlio e lo Spirito fossero cose create, noi non avremmo, attraverso di loro, nessuna comunicazione con Dio; ma ci congiungeremmo ad essi come creati a creati, e resteremmo estranei alla natura divina [1]. La mediazione del Logo e dello Spirito tra Dio e il mondo suppone la perfetta divinità del mediatore. Per opera dunque di Attanasio i capisaldi della dottrina trinitaria sono chiaramente stabiliti: l' identità della sostanza divina è assicurata non solo contro il disgregamento tentato da Ario, ma ancora contro il modalismo sabelliano, che la dichiara incompatibile con la specificazione reale delle persone e contro l'emanatismo neoplatonico che la scinde e la diminuisce nelle sue emanazioni. Il carattere spirituale di questa identità od omousia non è più revocabile in dubbio: un'identità che non è di parte a parte (come se si dimezzasse nel Figlio la sostanza paterna) ma di tutto a tutto, come di fuoco che s'accende da fuoco; un'identità che non toglie il differenziamento, perché non è di cosa a cosa, ma di persona a persona — è chiaramente un'identità spirituale, processo autogenetico che ha in sé il proprio differenziamento e che non espelle da sé i suoi prodotti ma li contiene immanenti. La concezione trinitaria è immune dal pericolo del triteismo; l'omousia è il saldo vincolo unitario, che presidia il monoteismo cristiano.

Attanasio si sforza in tutti i modi di pensare concretamente il nuovo e profondo concetto e di rimuovere ogni immaginazione sensibile dalla formula-

---

1 Athan., *Epistola I, ad Serapionem*, 24.

zione di esso. Quando diciamo *omousios*, egli ci spiega, noi non dobbiamo seguire i sensi umani, né immaginare nella divinità partizioni e scissioni; ma elevarci al puro pensiero delle cose incorporee. Tuttavia egli non riesce ad esprimersi che in immagini, il più che possibile tenui, ma non remote, come egli vorrebbe, dai sensi. Padre e Figlio, soggiunge, sono indivisibili come la luce; sono intrinseci e interiori l'uno all'altro come il sole allo splendore solare. Chi oserà immaginare un sole preesistente alla sua luminosità e un sopravvenire di questa, più tardivamente? Padre e Figlio sono del pari coeterni. E intenderemo noi la generazione del Logo come quella degli uomini? No, perché noi diveniamo padri col tempo, mentre non siamo stati sempre tali, e invece Dio esiste sempre ed è sempre Padre [1]. Ognuno vede che Attanasio parla qui per approssimazioni, cercando di insinuare nei termini del linguaggio consueto un contenuto totalmente nuovo, a noi oggi familiare, adombrato la prima volta nell'idea della generazione dall'alto, balenata a Giovanni.

Ma questa novità egli vuol rimuovere, e sforza i passi della Scrittura per riconoscervi la propria dottrina; e, con procedimento meno fantastico, ne rintraccia i germi nell'opera dei Padri del 2° e del 3° secolo. Di singolare importanza è la citazione che egli fa di un brano di Teognosto (dal 2° libro Ὑποτυπώσεων), dove è detto che la sostanza del Figlio non viene dall'esterno, e non è tratta dal nulla, ma è nata dalla sostanza del Padre, come lo splendore dal sole o il vapore dall'acqua. Lo splendore non è lo stesso sole, il vapore non è la stessa acqua, ma

---

[1] ATHAN., *Epistola de decretis Nicaenae Synodi*, 7, 12, 13, 21, 24.

non sono tuttavia qualcosa di diverso, bensì delle emanazioni delle rispettive sostanze; e similmente il Figlio è emanazione (ἀπόῤῥοια) della sostanza del Padre, senza però che questa ne soffra alcuna divisione[1]. Anche accettando l'emanatismo, l'acuto Teognosto sente il bisogno di correggere l'idea della diminuzione della sostanza, che ne deriva.

Da questo concetto della Trinità, l'incarnazione del Logo assume un significato opposto a quello della dottrina di Ario. La teoria di Attanasio dell'incarnazione è esposta diffusamente nelle quattro grandi orazioni anti-ariane, e in un trattato a parte, di composizione anteriore, *De incarnatione Verbi*. Mentre per Ario, Gesù, essendo uomo, divenne poi Dio, per Attanasio, invece, essendio Dio, divenne poscia uomo, per divinizzare noi. Nell'incarnazione egli non può riconoscere quell'incremento che Ario vi ravvisa; ma non vi riconosce neppure una diminuzione del divino, quale risulterebbe logicamente a chi considerasse quell'atto nell'ordine regressivo del tempo, cioè in rapporto alla divinità immune da contatti corporei. Una profonda inversione del tempo, di cui abbiamo già spiegato il senso, fa ch'egli commisuri il valore dell'atto alla sua efficienza, e non alla sua origine; e che quindi egli lo consideri non come una diminuzione del divino, ma come un incremento umano, cioè come un render divina quella carne di cui il Logo si rivestì[2].

L'incarnazione crea un'umanità più alta, diversa dalla nostra. Mentre l'uomo è anima e corpo, siffattamente che l'anima può soltanto contemplare le cose che son fuori del proprio corpo, ma non può agire

---

1 ATHAN., *Epistola de decretis Nicaenae Synodi*, 25.
2 ATHAN., *C. Arianos Orat.*, I, 42.

fuori di esso, né muovere le cose remote con la sua sola presenza; il Verbo di Dio non era nel corpo umano in simile modo. Egli non era chiuso dal corpo, ma piuttosto lo conteneva; sì che egli era in esso, in tutte le cose e fuori di tutte, e solo nel Padre suo riposava. Né il nascere dal grembo di una Vergine lo contaminava; invece egli rendeva santo anche il corpo materno [1]. Ma perché l'incarnazione? La risposta a questo quesito implica un'indagine sulla natura umana non meno che su quella divina, in modo che l'una e l'altra appaiano riunite dal medesimo nesso che si saldò sul Golgota. Attanasio dedica allo studio dell'uomo una *Oratio contra gentes*, che forma un tutto unito con l'altra già citata sull'incarnazione.

Egli comincia col descrivere il processo creativo che segue quello dell'autogenesi divina. Il mondo è creazione del volere divino, per la virtù strumentale del Logo, che gli conferisce la sua immanente razionalità. Ma se il Logo è ragione universale, come pone in vita esseri individui? Appunto perché è tale, risponde acutamente Attanasio, le sue creature sono dissimili, eppure armoniche. Se le cose fossero state fatte meccanicamente (αὐτομάτως), senza provvidenza, esse sarebbero simili e non dissimili; mentre il loro armonico differenziamento testifica la razionalità provvidente del Creatore [2]. Il Logo universale s'individua nei singoli che esso informa; con una sola fulgorazione (ὑπὸ μιᾶς ῥιπῆς) tutte le cose sono animate e mosse; ed egli, che è il loro reggitore e sovrano, le guida in modo da promuovere la cognizione e la gloria del Padre suo [3].

---

[1] ATHAN., *Oratio de incarnatione Verbi*, 17.
[2] ATHAN., *Oratio de incarnatione*, 2.
[3] ATHAN., *Orat. c. gentes*, 43, 44.

Di tutte le creature, l'uomo soltanto è razionale. Mentre le bestie scorgono solo le cose presenti, e quelle soltanto che sono sotto i loro occhi, l'uomo comprende con l'anima le cose assenti e poste fuori di lui. La mente è diversa dai sensi, ed è giudice dei sensi. Agli occhi appartiene solo il vedere, alle orecchie l'udire, ma quel che concerne insieme il vedere e l'udire è della mente. La mano può prendere la spada, la bocca inghiottire il veleno, ma solo la mente discerne ciò che nuoce e ciò che giova. Essa inoltre vede nel mondo la contrarietà, l'opposizione delle cose, che non sarebbe compatibile con una vita armoniosa e regolata, senza un supremo moderatore. La mente dunque, dal dissidio stesso intrinseco al divenire, è condotta a considerare la presenza divina[1].

Ma la mente, che Attanasio identifica con l'anima, è libera, e la sua libertà consiste nella possibilità di distogliersi da Dio. Sorge di qui il male, che originariamente non esisteva. Gli uomini cominciarono un giorno a rifuggire dalla visione delle cose celesti e a contemplare sé stessi, e furono presi dalla cupidigia e dalla vanità del proprio essere. I gentili hanno immaginato che il male sia una sostanza per sé esistente. In tal modo essi, o negano che il Creatore abbia creato tutte le cose, o affermano che abbia creato anche il male: opinione assurda che fa scaturire incomprensibilmente il male dal bene. La verità è che il male non è da Dio, né in Dio, né è esistito dall'inizio, né ha alcuna sostanza; ma deriva soltanto da ciò che gli uomini, una volta remoti dal divino, escogitarono e finsero cose inesistenti. Come colui che, chiusi gli occhi al sole che illumina le

---

[1] ATHAN., *Orat. c. gentes*, 31 sgg.

cose, finge a sé stesso le tenebre, che tuttavia non sono, e pensa che la luce non sia e che le tenebre siano; così la mente, chiusi gli occhi coi quali può vedere Dio, finge a sé stessa il male, e mentre si muove nella sua sfera, come cieco nelle tenebre, non sa di non far nulla, e crede di far qualche cosa [1]. *Agendo nihil agere*, dicevano i latini.

Così l'anima dimentica di essere fatta ad immagine del Dio buono, non vede più il Logo divino, ma, posta fuori di sé, pensa cose inesistenti; per esempio, si rivolge a ciò che cade sotto i sensi, e diviene idolatra, adorando le opere, in luogo del loro creatore. Ma dal peccato nasce la morte, perché la natura mortale dell'uomo prende il sopravvento sulla similitudine divina, che il peccato cancella. L'opera della creazione è dunque destinata a cadere nel nulla? Tutti i tesori della divina sapienza son per essere vanificati? No, non conviene che le creature, fatte una volta partecipi della parola divina, periscano e si dissolvano nel nulla; non è degno della bontà divina che gli uomini cadano in corruzione. E, ripetendo la dottrina soteriologica di Paolo, Attanasio accoglie l'esigenza di una restaurazione, affermando che Dio doveva distruggere la morte in cui gli uomini erano incorsi, offrendo in olocausto il proprio corpo. Ma aggiunge di suo un elemento estraneo alla cristologia paolina: che, avendo la corruzione annullata la similitudine divina, Dio dovesse rinnovarla e render gli uomini nuovamente capaci di conoscerlo. Quindi (e si rivela il gusto intellettualistico dei tempi) la redenzione ha un valore anche intellettuale; tende alla reintegrazione della conoscenza non meno che della volontà. E Attanasio ci

---

[1] ATHAN., *Orat. c. gentes*, 2-7.

mostra che il Logo incarnato, esplicando dovunque la sua attività, nell'alto e nel basso, in largo e in profondo, riempie tutte le cose di una rinnovata conoscenza di Dio, ed emenda così la negligenza degli uomini con la sua dottrina [1]. Il Pedagogo di Clemente riceve qui la sua alta figurazione ideale.

Questa, in brevi linee, è la concezione di Attanasio: angusta nella sua ispirazione, assillata da un solo tormentoso problema, quello del Figlio di Dio; ma solida nella sua strettezza. All'omousia di Attanasio la chiesa affiderà le sorti di tutta la sua speculazione; ed essa reggerà il peso dell' immensa soprastruttura. Guardiamola ora nella sua antitesi storica con l'arianesimo.

3. Il concilio di Nicea. — La cristologia di Ario suscitò presto vivaci consensi e vivaci opposizioni; la cristianità ne fu rapidamente divisa. Il primo conflitto scoppiò quando, in seguito ad una riunione del clero alessandrino, se n'ebbe una prima condanna; ma gl'incriminati non cedettero. Un posteriore concilio di vescovi africani ribadì le accuse; e la forte opposizione del vescovo Alessandro costrinse Ario e i suoi seguaci a lasciare la città. Essi furono ospitati a Cesarea, come già prima Origene, ed ebbero benevola accoglienza dal vescovo Eusebio. Discepolo entusiasta di Origene, scrittore facile, ma di scarsa consistenza, Eusebio di Cesarea (265-340) ha legato principalmente il suo nome a una *Storia ecclesiastica*, scritta mentre infieriva l'ultima grande persecuzione. Nel suo origenismo, egli non era molto alieno dalla dottrina d'Ario, che accentuava, anche più for-

[1] Athan., *De incarn. Verbi*, 6-16.

temente, la subordinazione del Figlio; e questo suo favore, in parte neutralizzato dall'opposta preoccupazione di serbar la pace ecclesiastica, diede al suo contegno non poca incertezza.

Intanto, per dirimere il grave conflitto dommatico, fu indetto un grande concilio ecumenico, che si riunì nel 325 a Nicea con rappresentanti di tutte le comunità, in prevalenza orientali. Si fa ascendere il numero degli intervenuti da 220 a 300 vescovi; in seguito poi fu accolta la cifra simbolica di 318, dal numero dei servitori di Abramo nella lotta contro i re coalizzati (*Gen.*, XIV, 14). La solennità del concilio fu accresciuta dalla presenza dell'imperatore Costantino.

Le sue decisioni si compendiano nella formulazione del celebre *Simbolo*, in cui viene affermata la credenza in un solo Dio Padre, onnipotente, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili; in un solo Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, unico genito (γεννηθέντα μονογενῆ) dal Padre, cioè a dire dalla sostanza del Padre; Dio da Dio, generato e non già creato, consustanziale (ὁμοούσιος); da cui tutto è stato fatto; che per noi uomini, e per la nostra salvezza, s'è incarnato, ha sofferto, è risuscitato il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. Infine viene affermata seccamente la credenza nello Spirito Santo. Alla formulazione del domma tien dietro la condanna delle dottrine divergenti: e cioè l'opinione che il Figlio un tempo non era; che prima di essere generato non era; che egli è stato tratto dal nulla o da un'altra sostanza o essenza; che è un essere creato e mutevole.

La condanna di Ario era completa; la teoria di Attanasio interamente trionfava. Ma di qui comincia la nuova fase della lotta. Ario e i seguaci, tra i

quali primeggiano il sofista Asterio, il diacono antiocheno Ezio, i vescovi Acacio di Cesarea e, più tardi, Eunomio di Cizio, non disarmano di fronte alle deliberazioni del concilio, ma, svolgendo una più intensa propaganda e cercando di propiziarsi il favore imperiale, mirano a infirmarne la validità e ad abbattere Attanasio che n' è il più valido presidio. Dal 330 s'inizia la lotta accanita contro quest'ultimo: con una serie d'intrighi ad arte suscitati, la sua dottrina viene condannata in un concilio di Tiro ed egli è espulso dal suo episcopato di Alessandria e internato nella Gallia. Frattanto Ario è riuscito a rientrar nelle grazie di Costantino, mercé una dichiarazione che alle orecchie dell'imperatore poteva passare per ortodossa.

Dopo la morte di Costantino (337), Attanasio ottiene di poter ritornare in Alessandria; ma qui lo attendono nuove lotte, perché gli avversari gli contrappongono un altro vescovo che, con scorta militare, s'impadronisce delle sue chiese. Egli riesce a recarsi a Roma e ad ottenere l'appoggio di papa Giulio, che, convocato un concilio, lo reintegra nella sua carica, e lo pone sotto la protezione dell'imperatore di occidente Costante. Il prestigio del vescovo romano è ancora scarso nel mondo orientale; ma l'importanza del vincolo testé conchiuso non è meno grande: l'appello di Attanasio è il riconoscimento, che crea, nel tempo stesso che presuppone, la più alta autorità dell'episcopato romano; e d'altra parte, Roma, giustificando Attanasio, fa propria la causa della teologia alessandrina.

Ma la morte di Costante turba di nuovo gli accordi. Il fratello Costanzo, che gli succede sul trono di occidente, è egli stesso un ariano, quindi un nemico di Attanasio, e non tarda a manifestargli tutta

la sua animosità, al punto che da un concilio tenuto a Milano (355) gli fa infliggere una nuova condanna e, provocata, con maneggi polizieschi, una sommossa, lo costringe a fuggire ancora una volta. Attanasio si rifugia nel deserto, ospite dei monaci, tra i quali è Antonio, fondatore del monachismo, che si lega a lui con saldi vincoli di amicizia, e del quale più tardi egli ci ha raccontato la vita. Nella solitudine del suo eremitaggio, Attanasio ha composto i principali scritti anti-ariani.

Con l'avvento di Costanzo, il Simbolo di Nicea è dovunque in rotta. I vescovi suoi fautori sono morti o esiliati; e se pure non si giunge a una esplicita condanna di esso, la sua validità è certamente infirmata. Una dichiarazione, estorta con la violenza ad alcuni degli stessi vescovi che avevano preso parte al grande concilio, esclude l'omousia e sostiene un certo subordinatismo, che non è altro se non un attenuato arianesimo. Un nuovo concilio riunito a Rimini nel 359 ribadisce il principio moderatamente antiniceno.

In questo tempo, le dottrine ariane hanno subito varie modificazioni; ma anche l'ortodossia avversaria, a forza d'insistere sulla consustanzialità, rischia d'irrigidirsi nel modalismo e di negare la distinzione personale. Torna così alla luce l'eresia sabelliana, per opera di Marcello d'Ancira (374)[1]. Questi, pur di accentuare l'unità della natura divina, nega la tripartizione personale e asserisce che il Logo sia virtù intrinseca a Dio fin dall'eternità, che si manifesta, come forza operante (ἐνέργεια δραστική), nella creazione del mondo e, come strumento della redenzione, nella persona di Gesù Cristo. Questo Dio-uomo si chiama ed è Figlio di Dio:

[1] Epiph., *Haer.*, 72.

ma il Logo non è stato a sua volta generato e, prima dell'incarnazione, non esisteva come figlio.

D'altra parte, tra gli ariani, alcuni stanno rigidamente fermi alle premesse iniziali: tra costoro Eunomio che anzi manifesta la più rigida intransigenza. Egli infatti definisce Dio come sostanza ingenita, dando a questo attributo un valore essenziale e non soltanto privativo [1]. Quindi il Figliuolo è escluso *a limine* dalla partecipazione alla divinità; e a maggior ragione lo Spirito Santo, considerato come fattura dell' Unigenito, vien detto anche più remoto dalla deità e dalla potenza creatrice, ma dotato della facoltà di santificare e di ammaestrare [2].

Altri ariani più mitigati si limitano a segnalare la semplice diversità della sostanza del Figlio da quella del Padre, senza però identificare la prima con quella, tratta dal nulla, degli esseri creati. Donde il nome, dato ad essi, di Anomei (da ἀνόμοιος = dissimile). Ancora molto più temperato è l'arianesimo di Basilio di Ancira e di Giorgio di Laodicea, che fa un'importante concessione al Simbolo niceno, adottando al posto dell' ὁμοούσιος un ὁμοιούσιος, cioè una affinità di sostanza in luogo della perfetta identità, e tiene così il mezzo tra la pura ortodossia e l'arianesimo intransigente [3]. Per questa sua tendenza media, l'eresia ha preso il nome di semi-ariana; lo spirito conciliativo che l'informa ha dettato le decisioni dei concili anti-niceni, che, per la loro preoccupazione di non voler formulare esplicita condanna del Simbolo, hanno cercato almeno di creare una piattaforma su cui gli ariani e i loro avversari potessero accordarsi.

---

[1] Eunomii, *Liber apologeticus*, 7 (in appendice alle opp. di Basilio, Migne, *P. G.*, 30).

[2] Ibid., 25. [3] Epiph., *Haer.*, 73.

Ma il simbolo niceno era già una mediazione tra le tesi opposte del monoteismo e delle ipostasi divine; qualunque attenuazione l'avrebbe perciò snaturato e reso inadatto a quella funzione sintetica che gli era propria. Ogni compromesso proposto dagli avversari non faceva che spostare e prolungare la lotta. Noi ci spieghiamo perfettamente la rigida intransigenza di Attanasio e di coloro che dopo di lui impresero a difenderlo, Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Senza l'assoluta identità sostanziale, la dottrina delle ipostasi sarebbe degenerata nel triteismo tanto più rapidamente, quanto più lo spirito conciliativo degli avversari era pronto a concedere la già contrastata divinità del Figlio e dello Spirito.

Con la morte di Costanzo, gli eventi volsero presto a favore dei fautori del Simbolo. L'avvento di Giuliano l'apostata, riunendo in una comune inimicizia ariani e ortodossi, sopì in un primo tempo la lotta; il succedersi, poi, d'imperatori cristiani non più animati, come Costanzo, di fanatico zelo, tolse agli ariani il potente sussidio del braccio secolare, che tanto aveva loro giovato a tenere in iscacco gli avversari. Attanasio ottenne di essere reintegrato nel suo episcopato di Alessandria, e proseguì, implacabile, la sua propaganda; mentre gli ariani, sempre più scissi, andarono acquistando quella fisonomia di setta ereticale, che doveva affrettare, nello spirito tradizionalistico e unitario del tempo, la loro sconfitta. Ma la preponderanza definitiva del simbolo niceno è dovuta all'autorità, ognora crescente, del vescovo di Roma, e alla grande attività dottrinale dei luminari di Cappadocia, che sgominava le ultime retroguardie avversarie.

L'arianesimo, che era stato sul punto di dare un'impronta propria all'ortodossia cristiana, soprav-

visse a lungo al tramonto del suo grandioso piano di dominio. Come setta eretica, costretto ad allontanarsi dai centri maggiori della civiltà ellenistico-latina, esso andò spostandosi verso la periferia dell'antico mondo, e trovò accoglienza presso le popolazioni barbariche, le quali poi, nelle loro invasioni, lo ricondussero verso gli antichi centri, rinnovando qua e là sparsi episodi delle passate lotte.

4. I luminari di Cappadocia. — Vengono chiamati così i tre rinomati Padri della chiesa di Cappadocia, Basilio, Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno. Il primo fu un eminente organizzatore ecclesiastico. Nato in Cesarea nel 331, acquistò una vasta cultura nelle scuole di Costantinopoli e di Atene. Dopo aver condotto per qualche tempo vita monastica, fu assunto nel 370 all'episcopato di Cesarea. Egli rivelò allora il suo temperamento di uomo di stato, per la forza con cui seppe disciplinare le chiese ortodosse e condurre a termine la lotta contro l'arianesimo. Suo compagno di vita monastica e collega nell'episcopato, Gregorio di Nazianzo (330-390) è un temperamento del tutto diverso, delicato e quasi muliebre; una di quelle molte santità incolori, che il cristianesimo ha seminato sul suo cammino. Il terzo luminare è Gregorio di Nissa, fratello minore di Basilio, elevato con sua molta riluttanza all'episcopato di Nissa nel 371, che ebbe gran parte nel concilio di Costantinopoli (381), per la sua decisa posizione anti-ariana.

Secondo il comune giudizio a stampo (con cui è stata foggiata la fisonomia storica di tutti i Padri!), Basilio è l'uomo d'azione, il Nazianzeno è il maestro della parola, il Nisseno è il pensatore per eccellenza.

In realtà, Basilio è, oltre che uomo d'azione, un pensatore bene agguerrito, che svolge la sua dottrina con serrato procedimento dialettico: ci fanno testimonianza di questa qualità i cinque libri *Adversus Eunomium*, che formano la sua opera maggiore. Gregorio di Nazianzo è invece un oratore, dotato di parole più che di pensieri: invano chiederemmo alle sue 45 ornate orazioni qualche spunto di originalità. I letterati attribuiscono pregi notevoli alle sue poesie, che, sostituendo al metro degli antichi il verso ritmico, regolato soltanto dall'accento fonico, hanno, a loro dire, creato un'armonia nuova, atta a suscitare un'eco profonda nel popolo. Quanto al Nisseno, egli è veramente un ingegno filosofico di prim'ordine; forse il maggiore che l'Oriente cristiano ci abbia dato. Hanno un precipuo interesse speculativo la sua *Oratio catechetica magna*; l'opera *Contra Eunomium* in dodici libri, che per altro è di una prolissità spaventosa; i sermoni *De anima*; il dialogo con la sorella Macrina *De anima et resurrectione*; due opere *Contra Apollinarium*; nonché numerosi brani degli scritti esegetici, come il libro *In hexaemeron*, le due orazioni *In verba: Faciamus hominem*, ecc. Ma lo scritto, a parer nostro, più importante è il *De opificio hominis*.

Basilio investe rigorosamente il subordinatismo di Eunomio, che forma la base dell'eresia ariana. Se il generato, egli dice, è minore del generante, ciò non dipende da colpa di questo, ma da infermità di quello [1]. Il che vuol dire che, mentre l'arianesimo, con l'ammettere l'inferiorità del Figlio, crede di

[1] Basil., *Adv. Eunomium*, IV, 1: Eἰ *ὁ γεννηθεῖς ἐλάττων τοῦ γεννήσαντος, οῦχ ἔγκλημα τοῦ γεννητέντος, ἀσθένεια δὲ τοῦ γεννήσαντος.*

accrescere il prestigio del Padre, in realtà lo sminuisce, perché, suo malgrado, attribuisce al Padre una originaria deficienza. Invece, per serbare integra la perfezione del principio divino, bisogna riconoscergli la capacità di generare un essere egualmente perfetto. Quella degenerazione causale è del resto smentita dalla stessa esperienza umana: si può forse concedere che i figli siano sempre e naturalmente inferiori ai padri? Se ciò non è vero, e in realtà non è vero, bisogna dunque distinguere un ordine della generazione da un ordine della mera causazione, e, limitando a quest'ultimo la diversità e l'inferiorità sostanziale, rivendicare al primo la perfetta identità. In rapporto a Dio, la consustanzialità si rivela in atto: l'opera del Padre e del Figlio è unica (p. es. la Scrittura dice: Facciamo l'uomo a nostra immagine), dunque unica è la sostanza.

Con molto acume Basilio mostra l'inconseguenza degli avversari, che sta nel riconoscere a Dio un'esistenza anteriore alla sua paternità, e insieme nel dire che egli è per essenza sottratto alla generazione e al divenire: se non era padre e tale diviene in seguito, si ripongono nella sua essenza semplice delle esigenze inconciliabili. Ma l'essere ingenito, conchiude Basilio, è modalità dell'esistenza (ὑπάρξεος τρόπος), non nome della sostanza; esso cioè costituisce una specificazione ipostatica, personale, o in altri termini un principio di differenziamento del Padre e del Figlio. L'uno infatti è ingenito e l'altro è genito; e questa differenza è compresa nell'identità sostanziale, che ne riassume l'uno e l'altro termine. La sostanza divina non è, per conseguenza, né ingenita né genita, ma l'intrinseca unità delle due determinazioni, concepita dialetticamente, cioè non come somma di parte a parte, ma come comunicazione di tutto a tutto.

Il 5° libro dell'opera di Basilio è dedicato allo Spirito Santo. Questa terza persona della Trinità ha avuto, nelle prime lotte ariane, una considerazione molto secondaria: tutte le critiche erano rivolte a contestare la divinità del Figlio; quella dello Spirito veniva esclusa con un argomento *a fortiori*. Ma via via che l'intransigente arianesimo perdeva terreno, e cominciava a fare importanti concessioni in rapporto al Figlio, il problema dello Spirito Santo andò acquistando attualità maggiore. Le ultime risorse ariane si concentrarono contro l'assunzione dello Spirito alla divinità; e ne furono i più rigidi oppositori quegli stessi semi-ariani, che abbiamo veduti più disposti a transigere sulla omousia ed escogitare il concetto della similarità di natura (ὁμοιουσία) tra il Padre e il Figlio. I nemici dello Spirito Santo prendono il nome di Pneumatomachi [1], o anche di Macedoniani, da Macedonio (m. 360) che fu uno dei capi della scuola semi-ariana.

D'altra parte i fautori del simbolo niceno furono anch'essi al principio assorbiti nella lotta maggiore, e per opportunità politica, non volendo esasperare gli avversari con troppe novità in una volta, lasciarono nell'ombra la terza persona. La difesa del Simbolo, del resto, non richiedeva di più, perché nessuna esplicita dichiarazione era stata fatta a Nicea intorno alla consustanzialità dello Spirito Santo. Nelle ultime opere di Attanasio e in Basilio comincia a manifestarsi un più vivace interesse su questo problema, sotto la spinta delle esigenze dottrinali che imponevano di dare una figurazione trinitaria alla divinità.

Basilio tocca l'argomento ancora con molta cautela: cerchiamo, egli dice, anche se per disavventura

---

[1] Epiph., *Haer.*, 74.

non troveremo; chi cerca con fede, quand'anche non riesce a possedere il suo oggetto non cessa di abitare nella fede di quel che ricerca. E lo Spirito è insieme oggetto quesito e soggetto che impartisce la cognizione di sé; quindi nell'atto di ricercarlo, lo propiziamo a noi [1]. Più aperta posizione prende invece Gregorio di Nazianzo, che, mentre scagiona l'amico di questo riserbo, attribuendolo a opportune ragioni politiche, dichiara che ormai non è più tempo di tenere la fiaccola sotto il moggio e che non conviene defraudare ancora lo Spirito della perfetta divinità che gli compete [2]. Questa piena rivendicazione è opera del Nisseno, nei suoi scritti prima, e poi come ispiratore delle decisioni del concilio di Costantinopoli (381), che integrano il simbolo niceno, elevando lo Spirito al grado del Figlio e del Padre, e che condannano esplicitamente il macedonianismo.

Allo scritto di Basilio che confutava il *Libro apologetico* di Eunomio, questi rispose con una seconda apologia, anche più involuta della prima e piena di sottintesi e di anfibologie. Ma in luogo di Basilio, la ritorsione dell'accusa e delle critiche partì questa volta da Gregorio di Nissa, che vi dedicò una interminabile opera in 12 libri.

Tutto l'arianesimo, in sostanza egli dice, si fonda sopra una fallace immaginazione sensibile, che consiste nell'ammettere una priorità temporale del Padre sul Figlio, e nel fondare su di essa una priorità di essenza e di dignità. Ma, col dire più antica l'esistenza del Padre di quella del Figlio, si separa con un intervallo temporale l'esistenza dell'uno e del-

1 Basil., *C. Eunom.*, V (p. 712 del Migne, *P. G.*, 29).
2 Greg. Naz., *Orat.*, 12, 6.

l'altro. Ora questo intervallo non potrebbe essere che finito o infinito: ma infinito, no, perché la generazione non avrebbe mai luogo; dunque finito, e allora si dà anche al Padre un'origine nel tempo[1]. L'argomento è inconfutabile; non resta a conchiudere se non che il prima e il poi sono mere successioni temporali che scompaiono insieme col tempo; e che non conviene pertanto dividere e sezionare la sostanza indivisibile del divino, insinuando in essa col pensiero l'intercapedine di una durata[2].

Un'altra divisione operata da Eunomio e generalmente dagli ariani è quella tra l'essenza e il volere divino, per cui l'origine del Figlio viene attribuita ad un atto di volere, che non comunica l'essenza divina. Ma, risponde Gregorio, come all'occhio è insita per natura la visione, e la volontà di vedere non porta alcuna dilazione all'atto del vedere, così nella ineffabile natura divina che supera ogni raziocinio, dobbiamo intendere contemporanea l'esistenza del Padre e la sua volontà di generare[3]; altrimenti si rischia di fare di quest'ultima un che di avventizio, capace d'implicare una differenza o un mutamento nella sostanza divina[4].

Non è ammissibile, come immagina Eunomio, che la sostanza possa esistere in uno stato più intenso o meno intenso; né che il nome del Padre sia significativo dell'essenza stessa, mentre è indice della relazione verso il Figlio. Insomma, per trascurare altre critiche particolari, che sono in gran parte ripetizioni di quelle di Attanasio e di Basilio, l'errore fondamentale di Eunomio e degli ariani sta

---

[1] GREG. NYSS., *C. Eunom.*, lib. I (p. 357 del MIGNE, *P. G.*, 45).

[2] Ibid., l. I, pp. 369, 445. [3] Ibid., l. VIII, p. 776.

[4] Ibid., l. IX, p. 808.

nell'avere riuniti insieme i concetti più falsi dell'ellenismo e del giudaismo, togliendo ai filosofi greci l'idea di una mera divisione ipostatica, che cancella l'unità (ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη) e ai giudei l'idea di una unità che cancella le distinzioni e nega il Verbo e lo Spirito [1]. Il Nisseno non contesta la legittimità della sintesi in genere, tra il pensiero giudaico e il greco; ma più veracemente egli l'intende come unità superiore delle verità ivi contenute, anziché degli errori. E tale gli appare il concetto trinitario, una volta purgato dall'eresia ariana: come il profondo innesto del monoteismo giudaico nell'emanatismo neoplatonico, dell' identità sostanziale del divino nella tripartizione ipostatica; l'uno e l'altro principio trasfigurati nell'originalità della coscienza cristiana, che fa circolare attraverso di essi l'inesauribile vita divina.

La rappresentazione sensibile del divino è appunto quella di un circolo; ma non già nel senso che Dio sia finito e limitato, bensì nel senso che la linea generatrice del circolo si svolge infinitamente sopra sé stessa. Dio è infinito a questo modo, ma la sua attività generatrice trascende quella delle creature. Noi possiamo renderci qualche conto della diversità considerando che, mentre le cose che nascono naturalmente hanno origine dall'appetizione eccitata di coloro che le generano, il parto spirituale invece pende dal potere di colui che nasce [2]. È una idea che non sarebbe intelligibile senza una rappresentazione ciclica dello spirito e una intuizione del carattere progressivo e dinamico della sua attività.

---

[1] Nyss., *Oratio catechetica magna*, 3 (Cfr. anche *C. Eunom.*, XII, p. 916).

[2] Ὁ δὲ πνευματικὸς τῆς ἐξουσίας ἤρτηται τοῦ τικτουμένου: (*Orat. catech.*, 39).

In rapporto con le creature, il ciclo dell'azione divina procede dal Padre, progredisce attraverso il Figliuolo, si compie nello Spirito. Ecco perché l'uomo, la più perfetta delle creature, riproduce nella sua unità spirituale i momenti del processo trinitario. Donde la conseguenza: se vuoi conoscere Dio, conosci prima te stesso; dalla tua struttura, da tutto ciò che è dentro di te, lo riconoscerai. A nostra volta, noi qui riconosciamo il segreto della speculazione trinitaria e il suo grande significato umano.

Allo studio dell'uomo Gregorio dedica importanti ricerche. Egli accetta lo schema generale del sistema di Origene e quindi, attraverso di esso, i princìpi direttivi del neoplatonismo, ma, a differenza del suo predecessore, non mortifica gli elementi originali del pensiero cristiano, ed anzi cerca di fonderli con gli altri, in una sintesi superiore. Egli respinge la teoria origenistica della preesistenza dell'anima al corpo e dell'inserzione dell'una nell'altro per punizione di colpe già commesse. Così infatti si finisce con l'affermare che l'anima sia suscettibile di distruzione, perché, se una volta già decadde da uno stato di eccellenza (separata com'era dal corpo) a causa del peccato, tanto più peccherà stando nel corpo; e via via decadendo sarà trasferita nei corpi di animali sempre più bassi, poi nelle piante, fino alla consumazione finale. Similmente, Gregorio respinge l'ingenuo materialismo che interpreta in maniera troppo letterale la Scrittura, e dalle parole del *Genesi*, che Dio creò il corpo e poi vi soffiò l'anima, cerca di dedurne che il corpo sia anteriore all'anima [1]. La dottrina di Gregorio è che, uno e identico essendo l'uomo che consta di animo e corpo, un solo e co-

[1] Nyss., *De opificio hominis*, 28.

mune principio di esistenza bisogna attribuirgli, senza che una parte o un'altra sia considerata come antecedente.

Ciò implica una trasformazione profonda delle idee comunemente accolte sulla materia, perché rende necessario derivarla da una comune radice con la sostanza spirituale. Per Gregorio, il mondo della materia ha un principio immateriale. Niente di ciò che noi pensiamo della materia o sentiamo in essa è per sé corpo, non la figura, non il colore, non la gravità, non la dimensione, non la quantità o la qualità. Ma ognuna di queste categorie è ragione e proporzione; e il loro concorso costituisce il corpo. Quindi le stesse qualità, che noi diciamo sensibili, realmente non sono comprese dal senso ma dal pensiero, e la loro razionalità eleva la materia a un certo che di divino [1].

Ma questa razionalità della materia non è limitata al solo ordine conoscitivo, che non intacca l'intima costituzione del mondo corporeo? No, il Nisseno ha una troppo viva coscienza della realtà sostanziale dei princìpi ideali, perché possa farne una effimera soprastruttura. Per lui l'idea ha una vera forza di attrazione, che intrinsecamente connette e plasma le individualità dei corpi [2].

Questa spiegazione idealistica della genesi della materia getta una viva luce sul concetto cristiano della risurrezione e gli conferisce un valore speculativo ben diverso dalle ingenue credenze originarie. Come può raccogliersi e unificarsi nella risurrezione ciò che è stato del tutto disperso e dissipato? Ecco il problema. Gregorio accetta il principio della con-

---

[1] NYSS., *De anima et resurrectione* (MIGNE, *P. G.*, 46), pp. 124-125.

[2] NYSS., *De opificio hom.*, 24.

tingenza degli elementi corporei; ma afferma che l'idea permane sempre, fuori di ogni mutamento, e conserva non già le impronte della materia, ma segni propri dai quali sono riconoscibili tutti i mutamenti che accadono alla materia. Ora questa idea, che si conserva nell'anima individuale anche dopo la morte del corpo, nel tempo della restaurazione attrarrà a sé e raccoglierà tutti gli elementi corporei (che già sappiamo essere intrinsecamente immateriali); anzi essi confluiranno nell'unità dei generi che li aggruppano [1].

In questa concezione vi sono innegabili motivi platonici; ma sarebbe molto fallace compendiarla in una mera riesumazione del platonismo. L'Idea della filosofia greca è, sì, riaccolta, ma insieme profondamente investita dal nuovo spirito cristiano che le conferisce un'attività dinamica che prima non possedeva. Essa si è profondamente soggettivata e incarnata, e ci si rivela nell'uomo, in atto di organizzarne gradualmente gli organi corporei e risplendere infine luminosa, quando quel processo formativo è compiuto [2]. In questa più alta fase essa si distingue dalla sua opera, e sdoppia l'uomo in un uomo esteriore apparente e un altro interiore, che il primo non riesce a scorgere. La verità dell'idea sta nell'uomo interno: io sono quello che interiormente sono; le cose che sono fuori di me non sono io, ma sono mie; io non sono la mano, ma sono la ragione intima che si serve della mano come di uno strumento suo [3].

Se la materia è così strettamente compresa nel processo formativo dello spirito, l'idea escatologica

---

[1] Nyss., *De opificio hom.*, 27. [2] Ibid., 30

[3] Nyss., *In verba: Faciamus hominem*, ecc., *Orat.*, I.

della risurrezione non può essere quella vagheggiata da Origene, con la sua rappresentazione di un corpo glorioso reso immune da ogni materialità. Il principio della personalità, fortemente accentuato da Gregorio, esige che la reintegrazione finale sia piena, in modo che risorga lo stesso uomo e non già una sua attenuata immagine[1]. D'altra parte poi, le sorti finali del male e della materia, che Origene aveva accomunate, si scindono nettamente. Il male, come quello che non ha una propria sostanza, ma si compendia in un non essere, è destinato a scomparire del tutto, una volta esaurita la sua funzione dialettica, espiatrice; mentre il mondo materiale, santificato, rientra nei piani di quella reintegrazione (ἀποκατάστασις) generale e totale, che Dio ha promesso alle sue creature, e che consiste in un ritorno al pristino stato di natura, quando il male ancora non era e quindi non erano né le infermità né la morte, e la natura umana era già in certo qual modo divina[2].

Nonostante questa mistica concezione dell'età dell'oro, propria di un cristianesimo ingenuamente sognatore, il sistema di Gregorio di Nissa è l'espressione storica più alta e riflessa della speculazione orientale. Quella sintesi del nuovo e dell'antico che Origene per primo aveva tentato, non però portato a compimento, perché la sovrabbondanza degli elementi greci comprimeva le intuizioni originalmente cristiane, in Gregorio raggiunge uno stadio di equilibrio e di assestamento. Noi avremo in seguito agio di constatare i numerosi punti di contatto che esistono tra questa filosofia e quella di Agostino: l'accentuazione realistica dell'originario platonismo da

---

1 Nyss., *De anima et resurrectione*, 140.
2 Ibid., 148.

cui muovono i due pensatori è, benché in diverso grado, comune all'uno e all'altro [1]. E nel realismo, che ha la sua viva e presente fonte nella personalità, rivendicata contro la filosofia oggettivistica dei greci, sta il contributo nuovo che danno alla storia del pensiero i Padri della chiesa. Ciò è altrettanto vero degli occidentali — a cui facilmente vien riconosciuta questa importanza — e degli orientali che di solito sono considerati come imitatori passivi dei greci. Certo, una individualità potente come quella di Agostino manca alla chiesa di Oriente; ma l'indirizzo che questa imprime alle sue dottrine non si compendia in un mero intellettualismo mutuato dai platonici, ed ha uno svolgimento affine a quello della chiesa rivale di Occidente.

5. Scuola alessandrina e scuola antiochena. — Abbiamo finora considerato i principali protagonisti della lotta ariana; ma intorno ad essi c'è come un alone mentale, dove il movimento del pensiero si propaga sempre più attenuato, e che tuttavia vibra e turbina ad ogni minima scossa. Il dramma maggiore si divide e si sparpaglia in mille drammi minori, non però meno violenti e passionali. Ogni chiesa ha le sue interne lotte; i partigiani dei vari indirizzi si accapigliano furiosamente e cercano di accopparsi a forza di tomi e di scomuniche; ma la storia del pensiero non si avvantaggia gran che di questo nugolo di controversie in gran parte degeneranti in volgari pettegolezzi.

Le grandi correnti della cultura del 4° secolo si

---

[1] Prevalgono tuttavia in Gregorio di Nissa i motivi mistici, attinti al neoplatonismo orientale, che hanno la loro espressione ultima nel rapimento dell'estasi.

svolgono secondo due principali indirizzi. La scuola neo-alessandrina, che fa capo a Origene e ha il suo rappresentante maggiore in Gregorio di Nissa, tende a trasfigurare gli oggetti della fede in una conoscenza speculativa (gnosi). Oltre i fautori già noti, citeremo qui Didimo il Cieco (n. 310), autore di un'opera in tre libri *De Trinitate*, che non ci insegna nulla di nuovo, ma spezza ancora una lancia in favore dello Spirito Santo [1]. Un altro celebrato seguace è Cirillo di Alessandria, che impareremo a conoscere come uno dei principali protagonisti delle lotte nestoriane. La scuola alessandrina è inoltre caratterizzata dalla tendenza, avuta in eredità da Origene, ad interpretare col più ardito allegorismo i testi della Scrittura. Sotto questo aspetto, essa forma la più spiccata antitesi della scuola antiochena, che si distingue per il gusto dell'interpretazione letterale della Scrittura. Questa iniziale divergenza si traduce poi e si accentua nelle rispettive dottrine, perché l'esegesi allegorica prelude a una dommatica arditamente costruttiva, mentre l'esegesi storica ha il suo complemento dottrinale in una speculazione che suol essere più aderente alle fonti bibliche e che quindi respinge molte delle innovazioni cristologiche che annullano la storicità di Gesù. Noi vediamo infatti che il fondatore della scuola antiochena, Luciano il Martire, è maestro di Ario; e più tardi, tra i suoi principali fautori incontreremo Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro, tutti più o meno infetti di nestorianismo. Dall'eresia non si salva che Giovanni Crisostomo (n. 344), forse perché nessun interesse mentale si cela sotto le belle parole

---

[1] Esiste di lui anche un *Liber de Spiritu Sancto*, nella traduzione di Girolamo.

che egli prodiga con munificenza. Citiamo di lui soltanto: *Contra Judaeos et gentiles, quod Christus sit Deus*, una predica popolare sul cristianesimo che trionfa dei suoi nemici.

La discordia delle scuole si accende intorno all'opera di Origene. Diodoro di Tarso lo combatte come esegeta; al seguito di Metodio, altri si danno a confutare le sue dottrine. Gli stessi fautori del suo gnosticismo sono costretti a rifiutarne alcune tesi inconciliabili con l'ortodossia. Nella 2ª metà del secolo la lotta è rintuzzata dalla zelante importunità di Rufino, che, nel dare una traduzione purgata del *De Principiis* cerca di confortarne l'autorità col ricordo di una giovanile adesione di Girolamo. Di qui le ire dell'intrattabile sant'uomo, e l'invelenirsi della controversia, in cui sono coimplicati anche i vescovi di Roma e di Gerusalemme. Anti-origenista accanito è Epifanio, l'incomparabile levriero dell'ortodossia cristiana, che ha un particolare fiuto per le eresie. Ricco trofeo di guerra, ci resta di lui il Πανάριον (cassetta di medicina), più comunemente noto col titolo *Haereses*, che contiene una raccolta di 80 eresie.

La letteratura apologetica è anch'essa in fiore; ma si è fatta più aggressiva e intransigente. Contro Giuliano scrivono Gregorio di Nazianzo, il Crisostomo, Cirillo di Alessandria, Filippo di Sidete; contro Porfirio, Eusebio di Cesarea, Apollinare *junior*, Macario Magnete; Eusebio contro Jerocle, autore di un'opera (*Ai Cristiani, l'amico della verità*) composta sulle orme di Porfirio. Nella storiografia, l'opera di Eusebio ha per continuatori Socrate, Sozomeno e Teodoreto. L'eunomiano Filostorgio è autore di una storia ecclesiastica nello spirito dell'arianesimo. Di altri storici, le cui opere sono state in gran parte perdute, si ricordano i nomi: Filippo di Sidete,

Timoteo di Berito, Sabino di Eraclea, Esichio di Gerusalemme.

Nella controversia ariana se ne innesta di buon'ora un'altra non meno grave, e che dominerà tutto il 5° secolo. Posta la perfetta divinità di Gesù, come questa si concilia con la sua umanità? Il pensiero ortodosso che ha foggiato, in antitesi con l'arianesimo, la dottrina trinitaria, si trova di fronte al nuovo problema, di dover formulare il rapporto tra il divino e l'umano di Gesù, senza di che il significato dell'incarnazione è perduto, e il Logo si annebbia nella sua inaccessibile altezza divina. Vediamo le soluzioni che se ne preparano.

VIII

DIVINITÀ E UMANITÀ IN CRISTO

1. Stato delle controversie. — Da Nicea a Costantinopoli (325-381), gli elementi principali della speculazione trinitaria — l'omousia e la specificazione ipostatica — sono fermamente stabiliti con uno spirito ben diverso da quello che informa la trinità neoplatonica. Ma affermando vivamente, come abbiamo fatto, l'originalità cristiana, non intendiamo dire che i Padri siano del tutto consapevoli della novità della loro posizione, né, quindi, che essi sappiano trarne un adeguato profitto. Negando un'esistenza di Dio anteriore alla sua paternità e cioè un'essenza originaria, preesistente alla relazione col Figlio e che non si partecipa nella generazione, la Patristica è innegabilmente sulla via di riconoscere che l'essenza divina si compendi in quella relazione. D'altra parte, affermando la specificazione ipostatica come un atto della sostanza, in quanto soggettiva, essa è anche sul punto di rifiutare il presupposto oggettivistico della filosofia greca e di esprimere in una forma di oggettività superiore il rapporto delle persone. Ma sul confine dei due mondi, l'antico e il moderno, il pensiero dei Padri si arresta perplesso. Incapace di realizzare tutta la forza del prin-

cipio personale, e di concepire una circolazione piena del divino nel suo ciclo autogenetico, esso cede inconsapevolmente alla suggestione dei nomi e delle reminiscenze della filosofia greca che vi si connettono; quindi la sostanza (οὐσία) comincia ad apparirgli come un che di dato, di posto, fuori del processo genetico del soggetto divino; e d'altra parte l'idea greca dell'ipostasi (ὑπόστασις) che non esprime l'intero significato della personalità umana, viene sopraffatta dall'oggettivismo della sostanza, e si attenua fino ad esprimere una sostanza particolare contenuta nel seno di una sostanza generale. Così il principio della generazione, che doveva far circolare la vita divina, si fa sempre più estraneo alla Trinità, e questa s'irrigidisce, si fa impersonale come la sostanza dei greci, e rientra infine negli schemi della logica aristotelica. Mentre la speculazione trinitaria del 4° secolo era dominata dall'ansia del divenire, e le frequenti analogie col mondo umano tradivano questa esigenza di realizzare in essa una vita totale, nel 5° secolo invece si nota un'opposta tendenza a estraniare dal pensiero, dalla ricerca viva, il concetto già scoperto, a guardarlo quasi dall'esterno, non più a produrlo. Apriamo il trattato *De Trinitate* di Cirillo di Alessandria, un pensatore, che, pure, appartiene alla scuola di Attanasio e di Gregorio. Noi vi leggiamo che l'οὐσία differisce dalla ὑπόστασις, nel senso che l'una concerne qualche cosa di comune (κοινόν), l'altra alcunché di singolare compreso in quel generale [1]. Siamo dunque sulla via del genere prossimo e della differenza specifica di Aristotele. La πρόδος della sostanza divina è fermata; il domma

---

[1] CYRILL. ALEX., *De Trinitate*, dial. I (MIGNE, *P. G.*, 75, p. 700).

ha conchiuso la ricerca, e la Trinità resterà immobile nei secoli, come il troncone morto dell'astrazione.

Il movimento del pensiero, per questo brusco arresto, devia; esso s'incanala lungo la via della minore resistenza, attraverso la seconda Persona. Posta la Trinità, qual è il suo rapporto con l'uomo? Si tratta ormai di una delimitazione di confini tra entità date, non più di un processo autogenetico. Il problema ha una difficoltà, una complicazione di carattere topografico più che speculativo: Dio e l'uomo si toccano nel Logo, che s'è incarnato; ma, poiché Dio è trino, quel contatto concerne forse anche le rimanenti persone della Trinità? E in che cosa particolarmente consiste l'unione di Dio e dell'uomo?

Giovanni aveva lanciato la grande parola: il Verbo s'è fatto carne. Ma già i pensatori del 2° e del 3° secolo si fermavano titubanti di fronte a quella espressione così ardita, che il mistico teologo non s'era dato la pena di spiegare. Ignazio chiama Gesù Cristo σαρκόφορος; Tertulliano sostituisce al *caro factus* il più attenuato *carne indutus*; Origene vede addirittura l'unione delle due creature come un tessuto (συνύφανσις) o peggio come una miscela (κρᾶσις). Un Verbo che si fa, che diviene carne, sembra inammissibile, perché quel farsi implicherebbe un mutamento nella stessa sostanza divina, incompatibile coi concetti della filosofia greca.

Ma le sporadiche osservazioni dei Padri del 3° secolo non creano ancora un vero interesse intorno al problema; bisogna giungere fino al 4° secolo per cavarne una formulazione più compiuta. Il primo a intuirne tutta la difficoltà è Apollinare, vescovo di Laodicea (m. 390). Egli considera l'uomo, secondo la psicologia neoplatonica, come tripartito in corpo,

anima e spirito, ed applica questa tricotomia al problema cristologico. Nell' Uomo-Dio, egli dice, esistono questi tre elementi, ma non tutti di eguale provenienza: il corpo e l'anima hanno una natura terrena, mentre il Logo tien le veci dello spirito umano. Quindi in Cristo non s'uniscono due nature o due persone compiute, ma alcuni elementi umani vengono abitati dalla divinità, che li assume e se ne riveste. Se si attribuisse al Cristo una perfetta umanità, quindi uno spirito umano, bisognerebbe attribuirgli anche la libertà e il peccato, perché « dov' è il perfetto uomo, ivi è il peccato » [1].

Di fronte al *Verbum caro factum*, questa dottrina segna un'attenuazione diversa dalle precedenti, poiché non esprime una mera coesistenza del divino e dell'umano, ma l'attività con cui Dio assunse (ἀνέλαβε) un corpo umano animato. L'assumere la carne è ben diverso però dal divenire carne: anzi i due concetti sono in certo modo opposti, poiché l'uno considera la divinizzazione dell'uomo, l'altro l'umanizzazione del divino. La teoria di Apollinare ha un fondo di empirismo ineliminabile, perché contiene un residuo di umanità che non si lascia assimilare dal divino. Quindi essa suscita nuove difficoltà. È unica o duplice la natura dell' Uomo-Dio? Unica o duplice la persona di Gesù Cristo? Una risposta precisa a questi quesiti non si può ottenere dal punto di vista dell'apollinarismo, perché se è vero che la natura divina di Gesù si sovrappone agli elementi della sua umanità, questi ultimi, poi, non perdono la loro autonomia sostanziale. In linea molto generica noi possiamo affermare che nell'apollinarismo domina il principio dell'unità di natura in Gesù, ma

---

[1] *Contra Apollinarium*, I, 2 (tra le opp. di Attanasio).

che esso offre l'adito alla tesi opposta dello sdoppiamento. Solo la duplicità delle persone viene recisamente esclusa, non costituendo una vera personalità umana la carne animata assunta dal Logo.

La dottrina di Apollinare non suscita al principio contrasti; le menti sono troppo assorbite dalla controversia ariana. Tra le opere di Attanasio esistono due libri *Contra Apollinarium*, che non appartengono però al patriarca di Alessandria, ma son dovuti a qualche suo seguace, e che non contengono serie istanze critiche. Il problema è troppo nuovo, perché sia possibile prendere immediatamente posizione. Nella scuola neo-alessandrina non c' è che il Nisseno, il quale abbia un'intuizione profonda, se non chiara, della sua importanza. Egli applica al Logo il principio della sua psicologia, che l'anima, dove opera, ivi è (ἐκεῖ ἐνεργεῖ ἐκεῖ ἔστιν); e, polemizzando con gli eunomiani, fautori di una unione non essenziale ma sensibile tra le due nature, afferma il concetto di una unione energetica. Mentre l'anima umana, egli dice, soffre insieme col corpo e ne subisce tutte le passività, il Verbo divino invece « si mescola e resta immescolato, inconfuso e incommutabile, non condividendone la passività, ma cooperando soltanto » [1].

Queste osservazioni, benché molto acute, lasciano aperta la controversia fondamentale: nell'unione energetica, rimossa ogni passività carnale che nessun pensatore alessandrino vorrà attribuire a Gesù, le nature sono due o una? Due o una le persone? Il Nisseno, non meno dei predecessori, è per l'unità; una scuola idealistica non può vedere infatti una difficoltà insormontabile nell'inclusione della carnalità nell'essenza immateriale. Il *Verbum caro factum*,

[1] Greg. Nyss., *De Anima* (Migne, *P. G.*, 45, pp. 217, 220).

nel significato di Giovanni e non già nelle posteriori attenuazioni intellettualistiche, è pienamente nello spirito della sua dialettica.

Tuttavia noi non troviamo tra le opere di Attanasio e del Nisseno nessun passo in cui l'unità di natura (ἕνωσις φυσική), che pure viene genericamente affermata, sia intesa in questo suo significato dinamico. Il problema non era ancora giunto ad una storica pienezza. Ma l'interpretazione nostra, che l'originalità della scuola di Alessandria sta proprio qui, non è affatto arbitraria. Si ricordi il *De incarnatione* di Attanasio che fa dell'incarnazione non più una diminuzione del divino, ma una divinizzazione della carne; si ricordino le indagini del Nisseno sulla genesi spirituale della materia; si tenga infine presente con quanta forza l'uno e l'altro pensatore abbiano accentuato il valore della personalità di Dio; e si dovrà convenire che il logico complemento delle loro dottrine doveva essere un concetto integrale dell'incarnazione, che cioè includesse questa nel processo autogenetico della personalità divina.

Per disavventura Attanasio e il Nisseno morirono prima che il problema fosse giunto alla sua piena maturità, e le sorti della scuola neo-alessandrina furono affidate al mediocrissimo ingegno di Cirillo di Alessandria. La dommatica cristiana ne subì un danno irreparabile, perché Cirillo impresse alla soluzione dei nuovi problemi un avviamento conforme all'incoerenza del suo pensiero e finì col perdere il vantaggio dell'iniziativa (che apparteneva alla sua scuola, in forza della paternità di Nicea), che andò a trasferirsi nell'opposta scuola di Antiochia. Cosicché noi dobbiamo constatare questo strano traviamento: che mentre la dommatica del 4° secolo è dominata da un alto spirito idealistico, che vince l'empirismo dell'esegesi letterale; la dommatica del

secolo seguente, nell'apparenza di trarre i frutti di quel grande lavoro, in realtà è concepita secondo un eclettico materialismo, dovuto alla stessa scuola esegetica ed empiristica che, indirettamente, era stata già prima debellata in Ario e nei suoi seguaci.

Ed ecco come.

Nel concilio di Costantinopoli del 381 fu condannato l'apollinarismo. Più che il concetto dell'unità di natura (che il Nisseno, ispiratore del concilio, non era alieno dall'accettare) si volle condannare in quella dottrina l'incolore eclettismo neoplatonico e cristiano, che dimezzava Dio e l'uomo nell'apparenza di unirli; e, più ancora, l'idea dell'assunzione dell'uomo per opera della divinità, che sapeva molto della divinizzazione professata da Ario.

Il fondo della questione passò inosservato. Ma già la scuola antiochena, nella sua antitesi con l'allegorismo alessandrino, lavorava per suo conto a salvare, nella personalità di Gesù, quel tanto di empirico e storicamente circostanziato che il concilio di Nicea lasciava ancora intatto. Diodoro di Tarso, preoccupato che l'omousia tendesse a svellere del tutto il Logo dalla storia e non comprendendo che il Logo dovesse tornare alla storia, attraverso il processo autogenetico dell'omousia, pensò di fermare stabilmente gli elementi umani della personalità di Gesù, e concepì il rapporto del divino e dell'umano come una semplice inabitazione (ἐνοίκησις) di quello in questo.

Procedendo per la medesima via, Teodoro di Mopsuestia (n. 350 ad Antiochia), andò anche oltre. Purtroppo della sua grande opera *De incarnatione* (che doveva constare almeno di 15 libri) non ci restano che scarsi frammenti, dai quali possiamo formarci un'idea alquanto vaga del suo pensiero. Egli accetta l'idea dell'inabitazione e cerca di salvaguar-

darla da pervertimenti panteistici [1]; quindi si chiede: Il Logo, nell'atto d'inabitare, assume tutto l'uomo, o solo un elemento dell'umanità? E nel primo caso, assume la particolare personalità umana o la sola natura genericamente presa? E risponde che indubbiamente Dio ha conferito l'alto onore alla natura umana nella sua integrità, quindi anche alla persona umana che la perfeziona. Per conseguenza in Gesù Cristo vi sono due perfette nature e persone, divina ed umana, e, ciò che è un affastellamento anche maggiore, esse formano una persona sola [2].

Teodoro è stato tacciato di eresia; ma la chiesa avrebbe dovuto anatemizzare anche la lingua greca, che non pone tra οὐσία e ὑπόστασις la stessa differenza che la lingua latina pone tra *substantia* e *persona* [3]; quindi, allorché Teodoro parla di due ipostasi in Gesù Cristo dice in realtà molto di meno che se dicesse due persone [4]; e in fondo la sua formula conclusiva: due nature distinte, una sola persona, è quella che sarà approvata dal concilio di Calcedonia. Ma, perché Teodoro sia passato per eretico, si chiarirà tra breve, dopo che sarà entrato sulla scena il suo seguace Nestorio.

2. NESTORIO E CIRILLO. — Nell'atto di scoppiare il grande conflitto dommatico, vi sono dunque due

---

1 THEODORI MOPSUESTENI, *Fragmenta dogmatica* (MIGNE, *P. G.*, 66), lib. VII.

2 Ibid., *Fr.*, lib. VIII.

3 Ma una differenza molto minore: ὑπόστασις vale anch'essa come sostanza, più specificata di οὐσία: per giungere a *persona*, occorre una ulteriore specificazione: πρόσωπον (v. THEOD., lib. VIII).

4 Benché, a rigor di termini, in un passo egli dica espressamente che non si può parlare in Gesù di ipostasi senza persona (ἀπρόσωπον).

opposte dottrine cristologiche: l'una che fa capo alla scuola neo-alessandrina, che pone l'unità di natura; l'altra, alla scuola antiochena, che pone la doppia natura e sconfina nella duplicità della persona. Ma i teologi di Antiochia non prendono direttamente posizione contro il Nisseno, che pure offrirebbe ampia presa alle loro critiche; essi confutano la tesi unitaria com'è formulata dall'apollinarismo, che attenua l'umanità di Gesù. E alla difficoltà mossa da Apollinare, che, attribuendo un'integra personalità umana a Gesù, si rischia di attribuirgli la libertà e il peccato, Teodoro risponde che dalla libertà conferita all'uomo-Dio esula ogni facoltà di scelta e quindi ogni mutevolezza, e che invece essa ha il significato di una libertà morale più alta, consistente nell'immutevole armonia della volontà umana con la divina.

La controversia fra gli antiocheni e gli alessandrini doveva accendersi sopra una questione meramente verbale. Tra i seguaci di Teodoro si distingueva un monaco pieno di zelo cristiano, cacciatore espertissimo di eresie, Nestorio, oriundo del nord, ma educato ad Antiochia [1]. Il favore popolare lo elevò successivamente al grado di diacono e di prete; finché, nel 427, essendo vacante la sede patriarcale di Costantinopoli, egli fu assunto a quell'altissima carica. Quivi ancora si distinse nella lotta contro i macedoniani e i pelagiani, e, per la sua eloquenza, apparve come un secondo Crisostomo. Ma un'inopportuna reminiscenza del suo maestro doveva vanificare tutta la sua opera. Teodoro aveva protestato contro l'espressione molto in voga in quel tempo:

---

[1] THEODORETI, *Haereticarum fabularum compendium*, libro IV, 12 sgg., contiene ampi ragguagli.

Maria, madre di Dio (θεοτόκος); sembrandogli assurdo ammettere che Maria avesse partorito il Logo, anziché il Cristo uomo. L'impetuoso Nestorio si attaccò a questa distinzione del θεοτόκος e del χριστοτόκος intraprendendo una vivace campagna contro coloro che osavano abbassare il Logo a creatura di Maria. Ci fu un grande fermento nel clero metropolitano, e una parte di esso, capeggiato da un prete di nome Proclo, insorse contro il Patriarca. Questi, come suole accadere nelle dispute, accentuò maggiormente le sue affermazioni, e, in un *Sermone* contro Proclo, rimproverò aspramente all'avversario di aver chiamato mortale il Dio che dà la vita e di aver abbassato il Logo a una favola di teatro, come se fosse stato avviluppato di lino nella sua fanciullezza e fosse morto più tardi. Ma il Logo, egli soggiungeva, per riscattare l'uomo, ha preso la persona della natura colpevole, senza peraltro abbandonare la propria, cosicché nell'incarnazione le due nature sono distinte, pur formando un tutto unito.

La dottrina di Nestorio era perfettamente conforme all'empirismo antiocheno che, separando in maniera netta le due nature e accentuando il distacco con una divisione delle persone, era poi incapace di realizzare l'unità personale del Cristo e si sforzava di raffazzonare una unione posticcia, mercé l'estrinseco ravvicinamento di quel che aveva separato. Così, Teodoro di Mopsuestia aveva parlato delle riunioni delle due nature come alcunché di analogo al rapporto tra il maschio e la femmina, formanti una sola carne; e per parte sua, Nestorio, pur non riproducendo un'immagine così rozzamente materialistica, non si trovava a miglior partito nello spiegare come potesse sorgere, nell'incarnazione, l'unità personale.

Mentre nel clero costantinopolitano fervevano queste dispute, nelle quali, si noti bene, gli avversari di Nestorio erano gli uomini di fede più fervida, che esigevano un'incarnazione vera e propria e non una mera συνάφεια delle due nature, intervenne da Alessandria il patriarca Cirillo. Questi avrebbe avuto per sé grandi possibilità di successo, sol che fosse stato in grado di riassumere la grande tradizione alessandrina, di sbaragliare l'empirismo degli avversari e di riallacciare, attraverso la dommatica nicena, la nuova fase del problema cristologico alla teologia di Giovanni. Ma Cirillo non era da tanto. Egli non aveva che due passioni: un sordo rancore contro il patriarca di Costantinopoli, che, come metropolitano della sede imperiale, eclissava la sua dignità di patriarca di Alessandria; e una spaventosa mania letteraria, dilagante per innumerevoli tomi, che formano il cruccio di chi è costretto a percorrerli con suo scarso giovamento.

Cirillo si attaccò alla contrastata θεοτόκος, riaffermando la legittimità di attribuire a Maria la maternità di Dio. Ciò presuppone una concezione unitaria del Cristo. che, in realtà, egli era ben lungi dal possedere. La sua critica della dottrina avversaria si ferma a metà, come suole avvenire negli uomini di debole raziocinio. Egli infatti combatte fiaccamente il dualismo dei nestoriani e la loro attenuazione del « Verbo fatto carne » in un « Verbo che assume l'umanità » [1]; e conclude accettando sostanzialmente la dicotomia dei nestoriani: « Noi diciamo che il mediatore tra Dio e gli uomini sia composto della nostra umanità, integra e perfetta nella sua

---

[1] CYRILL. ALEX., *De incarnatione unigeniti* (MIGNE, *P. G.*, 75, p. 1193).

costituzione e del Figlio che provenne naturalmente da Dio... Tutto il Verbo si unisce così a tutto l'uomo»; e conclude infine che l'unità di nature così differenti si effettua con un ineffabile e misterioso concorso [1].

Ora, poiché Cirillo è a sua volta un così rigido dualista, che significato può aver per lui la θεοτόκος, tanto aspramente rivendicata contro Nestorio? Null'altro che questo: Maria ha generato *secondo la carne* il verbo incarnato di Dio [2]. Ma anche Nestorio avrebbe accettato un'affermazione simile!

Tra due raziocinatori così mediocri ci sarebbe stata possibilità d'intendersi, sul terreno propriamente teologico; e si tentò in effetti di negoziare una pace. Ma le rivalità politiche prima, poi l'intervento del vescovo di Roma in favore di Cirillo, che fece balenare a questo la possibilità di prostrare l'avversario, riaccesero la lotta. Il patriarca di Alessandria, per mandato ricevuto da Roma, scagliò contro Nestorio 12 anatematismi, modelli d'inconcludenza polemica e dottrinale, perché la maggior parte di essi colpiva un nemico immaginario, e uno, il terzo, che colpiva nel segno, era una strana novità anche per l'autore. Quivi infatti, contro il dualismo nestoriano, egli affermava l'unità di natura del Cristo e anatemizzava la tesi meramente associazionista, che era per l'appunto quella degli avversari.

In virtù di questo anatematismo, si è mossa a Cirillo la taccia di aver favorito la tesi monofisita di Apollinare e degli alessandrini. In verità, egli la merita ben poco. La tesi dell'unità di natura non è per lui che una reminiscenza dei suoi maestri e si trova del tutto spostata nel suo sistema, che è privo

---

[1] CYRILL. ALEX., *De incarnatione unigeniti*, pp. 1208, 1213.
[2] 1° anatematismo (MIGNE, *P. G.*, 76, p. 296).

di ogni motivo dinamico e salda meccanicamente il divino con l'umano.

A ogni modo, il fervore religioso dei monofisiti aveva bisogno d'impersonarsi in un capo; e il Cirillo dei 12 anatematismi poteva sembrare l'uomo adatto, tanto più che, se egli era un mediocre pensatore, era però un temperamento energico, violento, capace d'intraprendere una lotta a fondo contro il patriarca di Costantinopoli. A questa personificazione contribuirono indirettamente anche gli avversari, che non vollero lasciarsi sfuggire il destro di ritorcere le accuse di Cirillo e cercarono a loro volta di convincerlo di eresia apollinarista e monofisita.

Il più dotto critico dei 12 anatematismi è Teodoreto di Ciro, nativo di Antiochia (306), che vi dedicò un'opera particolare, rivendicando, contro l' ἕνωσις φυσική, la distinzione delle nature. Il vantaggio di Teodoreto nella vertenza stava in ciò, che egli, pur dividendo il presupposto empiristico e dualistico dei nestoriani, era immune dal loro confusionismo delle nature e delle persone. Nei suoi tre dialoghi dal titolo *Eranistes seu Polymorphus* egli implicitamente dichiarava che, « quando si parla di nature, bisogna attribuire a ciascuna quel che le compete, a Dio quel ch' è di Dio, e all'uomo ciò che è umano; ma quando si parla di persona, bisogna render comune quel che è proprio delle singole nature, e attribuire a Cristo Salvatore sia l'uno che l'altro »[1]. Per questa chiarezza della sua posizione, Teodoreto poteva, nel suo *Haereticarum fabularum compendium* avversare apertamente Nestorio; e nel *Pentalogium* confutare Cirillo e le decisioni del concilio efesino, da questo provocate. Per completare la rassegna delle

[1] THEODORETI, *Eranistes*, dial. II (MIGNE, *P. G.*, 83, p. 148).

sue opere principali, citiamo qui ancora la sua *Graecarum affectionum curatio* (in 12 libri), che, se non ci rivela una forte tempra di pensatore, pure ha qualche pregio per il criterio sistematico con cui è condotta, in quanto contrappone le soluzioni cristiane alle soluzioni greche dei singoli problemi sulla fede, sul principio, sull'uomo, sulla provvidenza; e conclude la sua rassegna con un sermone sulla virtù attiva, in cui fa consistere il massimo pregio dell'etica cristiana. Questa ha concepito un sapere pratico, in virtù del quale conviene agli uomini pii attendere non solo alla scienza, ma anche alla virtù [1].

L'avversione di Teodoreto ai 12 anatematismi, manifestata con grande pubblicità e sostenuta dai dotti fautori della scuola di Antiochia, sconcertò alquanto i piani di Cirillo, che vedevasi d'un tratto mutato da accusatore in reo. Egli tuttavia non si perdé d'animo, e sopperì con un colpo di audacia alla scarsezza dei suoi argomenti dialettici. E, poiché nel frattempo era stato convocato un concilio in Efeso, per dirimere le controversie, Cirillo vi si recò con una falange di vescovi fidati, e, profittando del ritardo di molti delegati orientali, aprì arbitrariamente le sedute del concilio, assumendo, con un altro atto di arbitrio, la presidenza. Gli fu facile di ottenere, così, dopo una sommaria lettura degli anatematismi, sui quali evitò accuratamente di far pronunciare il giudizio dell'assemblea, la condanna di Nestorio (a. 431). Un simile atto di arbitrio non poteva passare senza proteste; e l'opposizione fu in realtà accanita, a tal punto che un concilio di vescovi orientali condannò e depose Cirillo dalla sua

---

[1] THEODORETI, *Graecarum affectionum curatio*, sermo 12 (MIGNE, ibid.).

carica. Tra le due opposte e partigiane decisioni, l'imperatore Teodosio II reputò saggio consiglio ordinare l'arresto dei due contendenti; ma, se gli riuscì d'imprigionare Nestorio, Cirillo, più pronto, riuscì a salvarsi tornando ad Alessandria, dove la condanna degli orientali e l'ordine di arresto dell'imperatore non avevano più alcuna efficacia. Egli rimase così padrone del campo, mentre il suo avversario, deportato in una remota provincia, scompariva per sempre dall'agone.

Praticamente, Cirillo era vittorioso; e come tale, continuò a reputarsi campione dell'ortodossia fino alla sua morte. La sua canonizzazione sanzionò, poi, il successo e la prepotenza. Ma il vero epilogo della lotta doveva essere ben diverso, e tale da rallegrare gli ultimi istanti dell'eretico Nestorio, sopravvissuto a Cirillo nel suo remoto esilio.

3. Il monofisismo e il concilio di Calcedonia. — Il concilio di Efeso del 431 aveva condannato Nestorio senza però accettare la tesi monofisita degli anatematismi di Cirillo. La questione dommatica era tuttavia aperta: unità o dualità di natura? In Nestorio si era condannata la paradossale negazione del termine: θεοτόκος e l'anfibolica tesi della duplicità delle persone; ma la dottrina dell'unità di natura era tutt'altro che vittoriosa. Essa trovava favore in particolar modo negli ambienti monastici, tra coloro che erano più proclivi al misticismo, e che quindi erano atti ad accogliere, senza attenuazioni, il *Verbum caro factum* di Giovanni. Era tra questi un monaco molto autorevole, di nome Eutiche, valido sostenitore di Cirillo nella lotta nestoriana. A dire di Teodoreto, mentre Ario aveva riconosciuto l'as-

sunzione del solo corpo, Apollinare anche dell'anima (sensibile), Eutiche invece negò anche l'assunzione del corpo e sostenne che Dio non avesse preso dalla Vergine nulla di umano, ma che egli stesso si fosse immutabilmente convertito e fatto carne, attraversando soltanto il corpo della Vergine [1].

Tale dottrina non ha che apparenti affinità col docetismo del 2° secolo: questo negava la corporeità reale del Verbo; Eutiche invece l'ammette spiegandola come una conversione del divino nell'umano, secondo l'espressione giovannea. Di fronte all'incoerente monofisismo di Cirillo, qui c'è almeno un tentativo d'intrinseca giustificazione; ma bisogna nel tempo stesso riconoscere, che, se a Eutiche non manca un santo zelo nel difendere la sua tesi, fa a lui difetto la capacità mentale di organizzarla e di svolgerla. Il monofisismo, che fa capo al pio monaco, dà l'impressione di un esercito sbandato, non sorretto da una grande forza centrale, mentre l'interna esigenza che lo spronava era pure altissima e poteva, altrimenti diretta, imprimere un proprio deciso indirizzo alla mentalità cristiana.

Ma la speculazione alessandrina — quella che per la sua tradizione poteva indirizzare il movimento monofisita — era in piena decadenza; e i rozzi e fanatici monaci non erano in grado di resistere alle critiche degli avversari, tutti imbevuti di filosofia greca, ai quali doveva sembrare a dir poco ridicolo (tale è l'espressione di Teodoreto) la conversione del divino nell'umano, cioè di una sostanza in un'altra, e più ancora ridicola la pretesa che quella conversione non implicasse mutamento. L'originalità del simbolo di Nicea — di un divenire che non è mero

---

[1] THEODORETI, *Haeretic. fabul. comp.*, IV, 13.

mutamento, ma permanenza e omousia — era del tutto sfuggita agli ellenizzati Padri del 5° secolo.

Non giovò ai monofisiti l'appoggio del successore di Cirillo, Dioscoro, che pure pagò di persona, riscattando con personale sacrifizio l'eclisse intellettuale della grande scuola alessandrina: la teoria delle due nature, sempre più largamente accolta, si appressava alla sua vittoria finale. Parve, per qualche tempo, che il monofisismo potesse ancora prevalere — esso infatti impersonava la più vivace opposizione contro i nestoriani, mentre la dottrina avversaria ne era, velatamente, fautrice —; e un concilio riunito a Costantinopoli sotto la presidenza di Dioscoro, approvò infatti la formula eutichiana: due nature prima dell'unione e una dopo. Ma le irregolarità del concilio, la cresciuta avversione del vescovo di Roma che vedeva da esso frustrata la condanna già inflitta ad Eutiche, ne vanificarono presto i risultati. I legati di papa Leone a Costantinopoli erano stati abilmente raggirati dai fautori di Dioscoro e non avevano potuto portare a conoscenza del concilio le istruzioni avute, che si compendiano nel così detto Tomo di Leone. Quivi il papa, per tagliar corto alla controversia, proponeva la formula dommatica: due nature in una persona, considerando il rapporto del divino e dell'umano nella forma di una unione ipostatica.

Il favore di questa formula — che abbiamo già vista enunciata da Teodoreto di Ciro — presso i dotti orientali, e l'autorità spiegata dal papa per farla accettare dai riluttanti, ne determinarono ben presto il sopravvento. Un nuovo concilio, riunito a Calcedonia nel 451, condannò Eutiche e Dioscoro ed accettò integralmente il punto di vista di Leone. Il simbolo ivi formulato riconosceva in Gesù Cristo

due nature, senza confusione o cambiamento, senza divisione né separazione, non essendo la differenza delle nature cancellata dalla loro unione, e conservando al contrario ciascuna di esse la sua proprietà, e concorrendo entrambe a costituire una sola persona e una sola ipostasi. Ma quale era il rapporto di questo simbolo di fronte alla controversia, troncata ma non risoluta, fra Cirillo e Nestorio? L'espressione: «Maria madre di Dio secondo la carne» formulata da Cirillo era accettata e inserita anzi nel testo; ma la dottrina degli anatematismi era pienamente sconfessata, pur senza un'esplicita condanna, anzi con la preoccupazione di serbare la continuità dommatica col concilio di Efeso. Nestorio era ben altrimenti vincitore. Esiliato nel deserto, egli riuscì ad avere conoscenza delle decisioni del concilio che reintegravano, in buona parte, le sue dottrine e manifestò il proprio giubilo in un'apologia, che ci è stata tramandata in lingua siriaca [1].

La pace religiosa era raggiunta, ma a quale prezzo!

4. Risultati dommatici. — Il nestorianismo trionfava, ma su Nestorio continuava a gravare la condanna, e restava la sua eresia, con grande imbarazzo degli storici antichi e moderni, costretti a escogitarne i plausibili motivi. Cirillo era sempre un luminare della chiesa, ma in realtà la sua dottrina era anatemizzata. Il simbolo di Nicea era più che mai in onore, ma la sua sostanza era tutta sconfessata. In questo ibrido guazzabuglio, la mediocrità

[1] Ed. da P. Bedjan (Lipsia, 1910); tradotta in francese da F. Nau, col titolo *Le livre d'Héraclide de Damas.*

dei Padri del 5° secolo faceva naufragare la dommatica cristiana. Poniamo un po' a confronto i risultati speculativi delle due età, che si chiudono l'una col concilio di Costantinopoli del 381, l'altra col concilio di Calcedonia del 451. Nel primo periodo si affermava l'identità della natura divina e si dava alle ipostasi il valore di una specificazione in seno all'unica sostanza. Nel secondo, con la formula delle due nature nella persona di Gesù Cristo, si dava alla persona un significato generico, mentre le nature assumevano il valore di una differenza specifica. Le posizioni erano, così, nettamente invertite. La natura divina veniva degradata a momento di una personalità fantastica, non divina né umana, ma contenente in sé, dissociati, l'uno e l'altro elemento. Quella stessa personalità che per la speculazione nicena era il presupposto del processo autogenetico del divino, qui presupponeva invece divinità e umanità come due nature, a lor volta spersonalizzate. Dio, persona in sé, diviene natura nell'uomo-Dio: la personalità umana è similmente degradata, e l'estrinseco contatto delle due nature, rese estranee il più che possibile l'una all'altra, dovrebbe costituire una personalità!

Il significato dell' incarnazione è grandemente attenuato. Si sarebbe tentati di pensare, per dare un significato plausibile alla formula calcedonese, che l'unità teandrica della persona di Cristo rappresenti una sintesi delle due nature, divina ed umana, che la compongono. Ma i testi non consentono questa interpretazione di sapore moderno: una sintesi implica una completa fusione e compenetrazione degli elementi costitutivi; laddove l'umanità e la divinità corrono parallelamente e senza miscugli nella personalità dell' Uomo-Dio, ciascuna di esse

conservando i suoi caratteri differenziali; e la persona è là, a segnalare di volta in volta l'azione particolare dell'una e dell'altra. Il sostanzialismo della filosofia greca ha del tutto sopraffatto lo spiritualismo dell'intuizione cristiana: tra due sostanze non v'è sintesi possibile. E se un'apparenza sintetica resta, malgrado tutto, nella formula calcedonese, ciò dipende dalla suggestione verbale del termine « persona » che, sostituendosi impropriamente, nel linguaggio latino al termine « ipostasi » della redazione greca originaria, importa nella formula ellenizzata un certo senso di realismo e di spiritualismo cristiano.

La chiesa, per suo conto, s'è guardata bene dal mettere più mano in una dottrina così irrimediabilmente pregiudicata; essa l'ha chiusa con sette suggelli e l'ha circondata di anatemi. Coloro che hanno cercato di veder chiaro son rimasti scottati: l'eresia rampolla naturalmente, non appena si tenti di approfondire l'ibrida formula calcedonese. La speculazione cristologica è, da questo tempo in poi, paralizzata: il pensiero ortodosso si limiterà a catalogare gli sparsi risultati raggiunti; soltanto i mistici e gli eretici sapranno dirci qualcosa di nuovo e di profondo.

I monofisiti, condannati dal concilio di Calcedonia, compresero chiaramente in preda a qual pervertimento dommatico fosse caduta la chiesa e persistettero ancora a lungo nell'opposizione. Ma le fasi posteriori della lotta — la quale ha un importante episodio nella scissione tra Roma e Costantinopoli — esulano in gran parte dalla storia della filosofia cristiana.

IX

AGOSTINO

1. I PADRI DI OCCIDENTE. — Per non rompere la continuità di sviluppo della speculazione orientale, abbiamo lasciato nell'ombra la patristica dell'occidente. Avremmo potuto risparmiarci la cura di scindere i due rami del pensiero patristico, se gli scrittori latini fossero non altri che Ilario, Rufino, Girolamo e Ambrogio, uomini che interessano in alto grado (specialmente i due ultimi) la storia dell'organizzazione ecclesiastica, ma che hanno, come pensatori, valore assai scarso e riecheggiano soltanto le più potenti voci dei loro contemporanei orientali. Ma tra il concilio di Costantinopoli del 381 e quello di Calcedonia v'è di mezzo Agostino, il più forte pensatore che il mondo cristiano abbia dato in ogni tempo, e che trascende di gran lunga, da solo, l'opera di tutti gli orientali. Fu ventura che la morte cogliesse Agostino pochi mesi prima del concilio di Efeso, al quale egli era stato anche invitato; prima cioè che s'iniziasse la fase degenerativa della patristica. Il suo pensiero è stato così preservato dal mortificante ossequio verso una dommatica appesantita e resa incoerente; esso non ha ricevuto dal mondo orien-

tale che il vivo e fecondo impulso della teologia nicena e ne ha tratto a sua volta una ricchezza di vita imprevedibile.

I suoi immediati precursori risentono ancora, nel loro interessamento tutto cerebrale e arido verso i problemi della patrologia alessandrina, di quello scetticismo e di quello sfavore che l'ambiente latino ebbe sempre per le astruse sottigliezze dell'oriente: ciò che ne fece un passivo ripetitore o un impaziente solutore delle vessate quistioni trinitarie. Ilario, vescovo di Poitiers nella metà del 4° secolo, è considerato come l'Attanasio dell'occidente. Egli è però un Attanasio — dopo Attanasio. Scrittore involuto, gonfio, che si ripete a sazietà, egli ha goduto un grande favore nel mondo ecclesiastico, per aver dato una prima *Summa* della dommatica nicena nei suoi 12 libri *De Trinitate*[1]. Ma si avverte che non c'è più in lui l'ardore della ricerca, che la Trinità è banalizzata in una trita formula, da cui ha esulato tutto quel contenuto mentale che ne formava, negli originali scopritori, il vivo interesse. Piuttosto si osserva in lui con curiosità la persistenza di motivi ideali estranei alla filosofia alessandrina, ma propri dell'occidente, come il concetto che non vi è nulla di creato che non sia corporeo e che quindi anche le anime abbiano una sostanza corporea[2].

Anche Girolamo, il più bilioso tra i santi cristiani, la cui vita fu una lunga e appassionata polemica, non seppe far sprizzare una viva scintilla di pensiero dalle sue dispute. Nato nel 331 o nel 340, trascorse in eremitaggio alcuni anni della sua giovinezza; si

---

[1] Il qual titolo s'incontra dal 6° secolo in poi; il titolo originario doveva essere *De Fide*, o *De Fide adv. Arianos*; la data della sua composizione è tra il 356 e il 359.

[2] Hilarii, *Com. in Math.*, 5, 8.

recò poi a Costantinopoli, dove conobbe i due Gregori e approfondì, con essi, la sua cultura ecclesiastica. Assunto al pontificato romano papa Damaso, egli si recò a Roma ed ebbe l'incarico di formare il testo canonico dei libri santi e di farne la versione latina. A questa grande opera letteraria è legato il nome di Girolamo: il linguaggio della chiesa cattolica si è foggiato sulla sua prosa originale, incisiva. La nostalgia del deserto presto lo riprese; a Roma, la più eletta e raffinata società aveva subìto il suo rude fascino, ma, come suole accadere, non erano mancati pettegolezzi e malignazioni; tanto che, alla morte di papa Damaso, Girolamo volle abbandonare la città, che non solo per reminiscenze bibliche, ma fors'anche per esperienza personale, egli chiamava Babilonia, e si recò a Betlemme. Ivi lo seguì una delle sue più fervide ammiratrici, la patrizia romana Paola, con la figliola ed altre invasate matrone. Furono fondati due conventi, che divennero presto celebratissimi; e Girolamo vi poté soddisfare insieme il gusto della vita ascetica e le esigenze di una larga attività letteraria. Betlemme fu per lui un nodo strategico per irradiare i suoi rapporti con l'oriente e con l'occidente: pur nel lontano romitaggio, egli fu sempre in contatto con le più eminenti personalità del mondo greco-romano e seguì con animo vigile e partecipe le grandi lotte dommatiche del secolo. Le controversie origenistiche ebbero in lui e in Epifanio i due maggiori campioni. L'episodio più increscioso di esse è dato dalla interminabile e velenosa polemica con Rufino, traduttore ed epuratore del *De principiis*, le cui tendenze ireniche furono frustrate dall'implacabile animosità di Girolamo verso il grande padre alessandrino, a cui pure aveva tributato, nella sua giovinezza, una viva

ammirazione. Tuttavia, nessun contenuto di pensiero elevò l'aspra polemica, animata soltanto da risentimento personale e da cieco zelo anti-ereticale; il documento più notevole dell'attività mentale di Girolamo su questo tema fu una traduzione letterale del *De principiis*, contrapposta al rimaneggiamento di Rufino; un'opera che, purtroppo, è stata perduta, mentre s'è conservata quella dell'avversario, con grave danno degli studiosi di Origene. Girolamo morì nel 420.

Suo coetaneo è Ambrogio, nato nel 340 da famiglia romana a Treviri, residenza del padre, governatore della Gallia. La sua elevazione all'episcopato di Milano avvenne nel modo più strano e improvviso: egli era magistrato civile nella città nel 374, quando, morto il vescovo locale, scoppiarono fiere lotte tra ortodossi e ariani per la nomina del successore. Ambrogio, che per la sua probità e rettitudine di governo era bene accetto al popolo, intervenne come pacificatore; ma gli accadde quel che egli stesso non avrebbe mai preveduto, di essere cioè acclamato vescovo, mentre ancora non aveva ricevuto il battesimo, che si soleva in quei tempi differire a lungo, anche dai credenti. Ma pur nella nuova e improvvisata funzione, il suo ingegno equilibrato e pratico seppe ben presto trovarsi a suo agio. La già acquisita competenza politica e amministrativa, le abbondanti doti oratorie e una vasta cultura ecclesiastica, che egli seppe procacciarsi, fecero di lui uno dei più eminenti prelati del secolo. Come pensatore, Ambrogio non ha certamente nessuna originalità ed autonomia: i suoi 5 libri *De fide ad Gratianum Augustum* sono tuttavia un utile riassunto di ciò che conveniva insegnare intorno alla fede a un cristiano colto di quei tempi, non tormentato da

troppi dubbi filosofici. *Sapere ad sobrietatem*, è la massima che, in modo del tutto naturale, ispira l'equilibrato vescovo; e noi non tormenteremo quella decorosa povertà con importune richieste di rivelazioni filosofiche, che essa non potrebbe farci.

Girolamo e Ambrogio, quantità trascurabili in una storia del pensiero speculativo, hanno un'importanza primaria nel grande movimento della civiltà cristiana. Questa considerazione segna anche il limite della validità del giudizio che sulla loro opera scientifica abbiamo dato. Per quel che la storia della cultura tocca ed interessa la genesi delle dottrine filosofiche, bastano i cenni biografici già dati, da cui ci si rivelano due caratteristiche personalità, che, se pure scarsamente creative di valori mentali, sono state (quella di Girolamo in particolar modo) centri d'irraggiamento e di confluenza degl'interessi ideali dell'epoca.

2. Mario Vittorino. — L'Africa romana è stata, nei primi secoli del cristianesimo, la terra più fertile d'ingegni vigorosi ed originali. Essa ci ha dato Tertulliano, più tardi Agostino, e, tra l'uno e l'altro, un pensatore di acuto ingegno, Mario Vittorino. Di lui Agostino ci dice che insegnava, in Africa, letteratura ed oratoria, quando l'imperatore Giuliano vietò ai cristiani d'impartire questi insegnamenti; e che preferì di abbandonare il verbo umano anziché il divino[1]. Tralasciando per ora i suoi scritti elementari e divulgativi, ai quali il Medioevo riserberà inattesi onori, esaminiamo qui brevemente le sue opere teologiche. Tra queste, il trattatello in un

[1] Augustini, *Confess.*, VIII, 5.

libro *Ad Justinum manichaeum* è di scarso valore; di gran lunga più importanti sono il *Liber de generatione divini Verbi ad Candidum Arianum* e i 4 libri *Adversus Arium.*

L'aspetto più caratteristico della dottrina trinitaria di Vittorino è che essa viene consapevolmente distaccata dalla tradizione biblica e svolta in un elevato senso speculativo. Dio è neoplatonicamente considerato come superiore ad ogni esistenza, ad ogni vita, ad ogni conoscenza, ad ogni essere: egli è nulla delle cose che sono e non potrebbe venir chiamato che non-essere (μὴ ὄν) [1], purché questo termine s'intenda non privativamente, ma superlativamente [2]. La sua figurazione trinitaria si spiega con un intrinseco processo genetico. Dio, in quanto è prima causa, è causa non solamente di tutte le altre cose, ma anche di sé. Egli è, ed è Dio, *a semetipso* [3]. Il primo momento ideale di questa autogenesi è la potenza costitutiva, che coincide con l'essere. Ma in Dio, che è essenza semplice, l'essere non differisce dall'atto; quindi, in quanto è, egli opera, e l'opera sua è in lui, ed egli nell'opera, per mutua inabitazione. L'opera divina è per l'appunto il Verbo, atto della primaria potenza; che però non se ne scinde, né tien dietro in ordine di tempo: infatti, dove o dond'è l'atto se non nella e dalla potenza? E quando o dov'è la potenza se non con l'azione e nell'azione? [4].

Che cosa è questo atto divino? È vivere ed intendere; non nel senso che altro sia essere, altro vivere, altro intendere, ma nel senso che l'essere vive intendendosi e in questo attuarsi si spiega re-

---

1 VICTORINI AFRI, *Liber de generat. div. Verbi*, 13.
2 *Adv. Arium.* IV, 23.
3 *Lib. de generat.*, 18.
4 *Lib. de generat.*, 19, 20; *Adv. Arium*, III, 1.

stando identico con sé. L'intendere di Dio non è il vedersi in altri, ma lo svelare la sua propria potenza occulta; e l'essere non è a sua volta presupposto di questo intendere, ma tale che è in quanto Dio intende sé stesso.

Tali determinazioni: essere, vivere, intendere, sono sviluppate da Vittorino nelle loro complicazioni più sottili e inafferrabili: il pensiero si ferma perplesso di fronte a molte affermazioni, incerto se esse siano prodigi di verità o giochi verbali, tanto il loro rincorrersi è rapido e senza tregua. In generale, noi non sapremmo identificare nelle due ipostasi del Figlio e dello Spirito, rispettivamente, i momenti ideali del vivere e dell'intendere, perché spesso le parti sono invertite, e il senso dell'unità e della circolarità dei momenti prevale su quello della loro distinzione. Si può soltanto dire che lo Spirito Santo, nella concezione di Vittorino, abbia, più che il valore di un'ipostasi, quello della relazione unitaria, dell'omousia del Padre e del Figlio; e che sotto questo aspetto gli sia particolarmente appropriata la funzione dell'intendere, che sdoppia e rifonde in unità i momenti ideali del processo dialettico [1].

Agostino attingerà a piene mani alla dottrina trinitaria del suo precursore; egli si muoverà più riposatamente tra le categorie fondamentali che questi gli fornisce, con vantaggio della perspicuità, ed anche più dell'intima comprensione di ciò che nel ciclo dialettico si realizza. Vittorino anticipa confusamente e quasi *in aenigmate* la speculazione di Agostino, dell'Areopagita, di Giovanni Scoto. La sua concezione è, in ultima istanza, panteistica: egli non ammette la creazione *ex nihilo*, ma vuole che il

---

[1] *Adv. Arium.*, I, 53 sgg.

mondo si realizzi nella stessa autogenesi divina [1]. Figura di precursore, ha pagato con la dimenticanza dei posteri l'immaturità propria e quella dei tempi; ma la stranezza della fama doveva risollevarlo agli onori del pubblico, per la traduzione di un trattatello di Porfirio.

3. La personalità di Agostino. — Volgendoci dagli scrittori orientali ad Agostino, noi sentiamo l'accento di una mentalità profondamente diversa. La calma e spiegata visione dei Padri alessandrini qui s'interiorizza; si svolge, più che in estensione, in profondità. Non più interessi molteplici del pensiero, prospettati secondo un piano ideale, organico; ma il moltiplicarsi di un interesse unico e centrale, la conoscenza e il possesso di sé e di Dio; quindi l'implicarsi di tutti i problemi in questo centro della coscienza e il loro uscirne trasfigurati, pieni di un senso spirituale e umano. Il fascino che esercita Agostino su noi moderni sta nella presenza, che nella sua speculazione constatiamo, dell'attività pensante e cosciente ai propri oggetti, non tanto nel senso che essa li investe e li penetra, ciò che è comune a tutti i grandi pensatori, quanto nel senso che li compenetra e si fa sostanza e realtà di essi. O che consideri la Trinità, o il mondo esterno, o l'anima, Agostino non è estraneo contemplatore di quelle idee, ma è partecipe della loro vita, in cui rivela immanente la forza organizzatrice della coscienza, del soggetto. La realtà è per lui una realizzazione, che si compie nell'intimità dello spirito; e la riflessione mentale acquista il valore di una creazione

[1] *De generat.*, 14.

che dal nulla delle cose, ma dall'essere attivo del pensiero, trae all'esistenza gli oggetti. E, quand'anche la sua umanità vien meno a questo còmpito titanico, lo soccorre l'operazione divina, a cui egli chiede l'appagamento delle esigenze più alte, che il pensiero umano non potrebbe dare. Dio gli è così intimo, così concreto, che può giovare alla sua indagine come un più alto grado della potenza mentale; perciò nel corso ascendente della sua speculazione, egli non trova nella divinità un ostacolo, un arresto, e neppure un ineliminabile residuo di astrazione; ma vi trova l'organico sviluppo della propria razionalità, l'accentratore potente delle sue stesse energie. Il contatto assiduo, continuo, in cui egli si pone con Dio, è una condizione vitale del suo lavoro; egli esige passionalmente una collaborazione superiore, ed esigendo l'attua.

Questo pensatore prodigioso, confuso dai più nell'anonima e incolore schiera dei platonici, è, nella verità più intima del suo temperamento mentale, decisamente antiplatonico. Egli sente il valore della personalità come nessun greco; fa del pensiero una energia interiore alla cui ricerca non preesiste un oggetto già formato, e il cui cercare è perciò un continuo trovare, perché un continuo creare; egli dà un rilievo fortissimo al momento pratico, volontario dello spirito, divino ed umano, e lo sottrae, per quel che è possibile, agl'influssi intellettualistici. Il platonismo esiste tuttavia in Agostino; ma come una sosta, una tregua nell'ansia della ricerca, come una sistemazione provvisoria del suo pensiero, che teme di non poter reggere da solo tutto il peso della propria costruzione; ma anche come misura della distanza tra Dio e l'uomo, che si distende non appena l'anima perde l'intima comunione e l'immediato

possesso del divino e si sente creatura, fuori e lungi dal suo creatore.

Realismo e idealismo, per valerci di una terminologia oggi corrente, formano i due momenti della personalità mentale di Agostino; ciò che per noi è riccamente espressivo, poiché, nella personalità di un sol uomo, vediamo vivamente accentrarsi tutti i conflitti immanenti alla mentalità cristiana. Nel corso di questa storia, abbiamo già mostrato come in ogni pensatore confluiscano i contrastanti interessi dell'idealismo greco e del realismo cristiano, e come l'originalità cristiana si riveli maggiormente in quelli che con minore passività hanno accolto nei loro sistemi teologici le formule filosofiche dei greci. In Agostino tutta la sparsa molteplicità dei discordanti elementi si concentra e si polarizza, senza che una forza superiore sorga a sedarne il conflitto. La soluzione non è opera di Agostino e non è generalmente opera cristiana; la sua esigenza è lo storico legato della cristianità al mondo moderno. Il pensiero di Agostino attraversa i secoli, attore e portatore della crisi; e la riflessione dei secoli ne svolge e ne vivifica volta a volta questo o quel momento, rendendola più intensa nel suo complesso, senza però sorpassarla, fino a quando la svolge nell'àmbito di una religiosità necessariamente in dissidio con sé stessa. Appesantita nella fede e intanto assetata di conoscenza; irrazionale negli impulsi che la suscitano, ma raziocinante senza tregua; volontaristica e intellettualistica; piena del valore della persona e pronta a convertirlo in quello della sostanza; ansiosa di congiungere e d'identificare l'uomo con Dio, ma, con perplessità, intenta a misurare la distanza tra l'uno e l'altro; facente dell'uomo una fonte inesauribile di energie e insieme un vaso dello Spirito, un

creatore originale di valori e una copia imperfetta di un modello divino: da questi e da altri infiniti dissidi, la religiosità cristiana è perennemente travagliata, incapace com' è di liberarsi di una opposizione che è alla radice del suo essere.

Riconoscenti a quel secolare e fecondo travaglio, noi siamo volentieri disposti ad apprezzare l'originalità cristiana, riassumendo in tale qualifica il valore delle nuove forze spirituali che si contrappongono a quelle dell'ellenismo. E diciamo cristiano il realismo, greco l'idealismo; e riconosciamo una nostra più stretta affinità con l'uno anziché con l'altro; ma dobbiamo soggiungere, che, se ciò è vero da un punto di vista analitico, nella realtà storica concreta, invece, il cristianesimo è insieme quel realismo e quell'idealismo; è, nella sua massima potenza, il loro dramma.

La vita di Agostino è, soltanto nell'ultima fase, rivolta verso l'esterno, alle pratiche faccende del mondo ecclesiastico; fino a quel tempo, essa non è che un processo continuo d'interiorizzazione, un colloquio ardente dell'anima con sé e con Dio; e gli stessi avvenimenti esteriori non vi appaiono che come accentuazione dei singoli momenti ideali dello spirito. In Agostino si è veramente realizzata l'antica massima: che si diventa, non si nasce cristiani. Nato a Tagaste, nella Numidia (a. 354) da padre pagano e da madre cristiana, fece i suoi studi giovanili a Madaura e a Cartagine. Malgrado l'assiduità materna e l'esempio del padre convertitosi al cristianesimo poco prima della morte, l'interesse religioso, nella forma cristiana, gli fu lungamente estraneo. Sul suo caldo temperamento giovanile fece assai più facilmente presa il manicheismo, con l'imponenza esteriore e appariscente delle grandi antitesi del bene

e del male, della luce e delle tenebre; e per nove anni, dal suo 19° al suo 28°, egli si appassionò a quel sistema, esaurendone, con la forza del proprio ingegno vigoroso, tutte le risorse, fino a concepirne una viva ripugnanza. Fu la prima e più salutare crisi del suo spirito: col manicheismo egli sorpassava l'ingenua e rozza concezione materialistica del mondo, che sdoppia la realtà in due sistemi di forze che si urtano dall'esterno, e fa anche dell'uomo un passivo ricettacolo degli opposti princìpi. La coscienza della forza attiva della personalità e della responsabilità morale dei suoi atti doveva profondamente ripugnare al dualismo manicheo che, nell'apparenza di creare un dramma spirituale, in realtà ne irrigidiva i termini e li spingeva, come brute masse, l'uno contro l'altro.

Ma il superamento del manicheismo non fu completo fino a quando Agostino non seppe concepire secondo una nuova e più spirituale dialettica l'antitesi del bene e del male; per un certo tempo invece, il suo disgusto per il manicheismo si esaurì in sé medesimo e non ebbe altra espressione intellettuale che uno scetticismo, nella foggia neo-accademica. È questo il periodo del suo insegnamento di oratoria in Cartagine e del primo soggiorno in Italia, che s'inizia nel 384.

Ma in Italia si compie il rivolgimento pieno della sua vita interiore. Dopo un breve soggiorno a Roma, recatosi a Milano, vi riprese il suo insegnamento dell'oratoria. Ma le disposizioni dell'anima erano rapidamente mutate, e il facile scetticismo accademico, un tempo sufficiente alle modeste esigenze intellettuali del retore, s'andava dimostrando sempre più inadeguato per l'uomo che lentamente si liberava di quella stilizzata maschera. Le pagine delle

Confessioni che si riferiscono a tale periodo sono le più belle e passionali. Vi si ritrova il dubbio degli anni precedenti. ma non più nella sufficienza dello scetticismo accademico, bensì trasfigurato dall'ansia di sapere, di conquistare la verità che balena al dubbioso per il fatto stesso che dubita; vi si trova di più un conflitto nuovo, procedente da due fonti d'ispirazione che quasi contemporaneamente confluiscono nel suo spirito: la filosofia platonica e neoplatonica, a cui lo ha sospinto lo studio degli accademici, e la religione cristiana, verso cui lo spronano continuamente le esortazioni materne, i discorsi episcopali di Ambrogio, le dispute con gli amici e tutta la suggestione dell'ambiente fervidamente religioso. Ma, né le pagine delle *Confessioni*, né gli altri suoi scritti numerosi ci dicono che egli sia mai riuscito a vincere l'un interesse con l'altro, anzi, a comprendere pienamente la loro antitesi. Platonismo e realismo cristiano hanno in lui il teatro più che il protagonista della lotta; sicché noi possiamo spiegare la sua agitazione, il suo tormento, che trascendono sempre la consapevolezza delle proprie ragioni, quasi come il travaglio di un'oscura gestazione storica. Ma la rivelazione luminosa di Dio calma quella pena, pur senza guarirla; e l'esplosione gioiosa del sentimento che essa produce fa precipitare nel suo gorgo tutti gli interessi mentali preesistenti. E quando emergono fuori, dall'attività letteraria di Agostino, essi appaiono non sintetizzati, non riuniti in un eclettico sincretismo, ma come tratti dalla profondità, diversa per ciascuno, dello spirito. È questa la sola rappresentazione plausibile che io so farmi della coesistenza, in Agostino, del platonismo e dell'antiplatonismo, non brutalmente avvicinati l'uno all'altro, non riflessivamente contrapposti, ma rinascenti da

un'attività che sonda sempre più addentro nella coscienza e non sa più discernere i vari prodotti che trae alla luce.

Le opere maggiori di Agostino sono tutte posteriori alla sua conversione e composte, per la maggior parte, ad Ippona, dov'egli si recò nel 391 e dimorò poi stabilmente, essendo ordinato prete, coepiscopo e infine vescovo della città. Noi conosceremo, studiando l'eresia pelagiana, questa fase dell'attività ecclesiastica di Agostino, che ha anch'essa numerose espressioni letterarie in libri, opuscoli e lettere dirette contro quegli eretici e contro i donatisti. Ma il pregio del pensiero di Agostino non è in questi scritti, frutti più tardivi del suo ingegno, che pure rispondono ad un interesse vitale della chiesa. Hanno un particolare valore filosofico le opere propedeutiche: *Contra Academicos, lib. III; De quantitate animae, lib. unus; De magistro, lib. unus; De libero arbitrio, lib. III*, che già inizia la fase costruttiva e sistematica, alla quale appartengono: *De Trinitate, lib. XV; De Genesi ad litteram, lib. XII; Confessionum, lib. XIII; De Civitate Dei, lib. XXII; Retractationum, lib. II*[1].

Una questione preliminare dell'esegesi agostiniana è quella dei rapporti tra fede e intelletto, teologia e filosofia. La grande importanza che dagli interpreti si suole accordare a questo problema deriva principalmente dal fatto che essi, per un facile spostamento di prospettiva, confondono gl'interessi mentali di Agostino con quelli dell'agostinismo medievale. Il dottore africano, che non è un pensatore sistematico, ma un temperamento intuitivo e rapso-

---

[1] Citiamo qui i soli scritti di primaria importanza: per un più ampio elenco, rimandiamo alla letteratura elencata nella nota bibliografica.

dico, non si è neppur proposta la quistione metodologica dei rapporti tra la scienza e la fede. Egli afferma promiscuamente: *credo ut intelligam, intelligo ut credam* [1], come per enunciare l'esigenza di un concorso di tutte le potenze dell'anima nella conquista della gnosi salutifera del cristianesimo. E similmente, egli non distingue nettamente una filosofia da una teologia; ma, al pari degli altri Padri della chiesa, rifiuterebbe la mondana qualifica di filosofo, che contrasta con l'assorbente interesse religioso del suo spirito. La filosofia nasce in lui quasi malgrado ogni esplicita consapevolezza, dal bisogno di formulare e di spiegare per quanto è possibile il domma; nasce pertanto in una forma indifferenziata da quella della teologia. Ma nel Medio Evo, quando il domma sarà già da tempo irrevocabilmente fissato e si faranno strada nuove esigenze, sconosciute alla Patristica, di delimitare i confini della filosofia e della teologia, allora i seguaci di Agostino convertiranno quell'ingenuo indifferenziamento dei due domini in una consapevole tendenza ad attenuare la loro distinzione, in contrasto con l'atteggiamento di altre scuole rivali, e in particolare col tomismo. La fusione, sia pure entro certi limiti, della teologia e della filosofia diverrà così uno dei tratti differenziali dell'agostinismo medievale.

---

[1] *Epist.* 120, I, 3. Il Gilson (*Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1931, p. 32 e sgg.) ne dà un'artificiosa interpretazione, spiegando che altra cosa è l'intelligenza prima della fede, altra dopo la fede. Prima della fede, la conoscenza umana verte non sul contenuto della fede, ma sulle ragioni naturali che c'inclinano a credere. Dopo la fede, l'intellezione concerne la fede stessa che l'illumina e la trasforma. Ma i testi non comportano queste sottigliezze, che sono delle amplificazioni dell'agostinismo, piuttosto che delle vere e proprie interpretazioni. L'atteggiamento di Agostino, in rapporto al presente problema, è molto più semplice e ingenuo.

Se ora vogliamo cercare di estrarre, dalla sterminata mole delle sue opere, il nucleo filosofico che vi è quasi sommerso, ci si fa incontro un passo delle *Ritrattazioni* (un riesame fatto nella più tarda età di tutta la sua produzione letteraria, con gli emendamenti suggeriti dalla più matura esperienza) con cui egli avverte il lettore dell'opportunità di leggere i suoi scritti nell'ordine in cui sono stati composti e che egli riproduce in quella rassegna[1]. È un'avvertenza che invano ci sforzeremmo di seguire rigorosamente nella ricostruzione storica del suo pensiero, sia perché non v'è un vero e proprio ordine temporale nella redazione dei suoi scritti, alcuni dei quali sono stati composti in più di un decennio (*de Trinitate* dal 400 al 416, *de Civitate Dei* dal 413 al 426) e però s'intrecciano con altri minori; sia, principalmente, perché la filosofia di Agostino non ha un piano organico di sviluppo. Si può dire anzi che vi siano in essa più ordini di sviluppo, in ogni opera e talvolta nelle singole parti di un'opera, perché il processo sta piuttosto nell'intensità della comprensione e dell'approfondimento di un problema e nell'implicazione di nuovi problemi che ne derivano, che nell'esplicazione di un nucleo organico di idee. Nello studio delle opere di Agostino si va sempre incontro all'impreveduto, all'imprevedibile: mentre sonnecchia su testi biblici, ecco che d'un tratto cambia tono, riacquista possesso di sé, svolge, dall'intimità del suo spirito, un tema prodigioso di originalità e di ardimento. Egli è una mentalità intuizionistica, esplosiva, che disdegna quasi i passaggi obbligati della logica; e, quando è pieno del suo Dio, gareggia con lui nel creare. Di qui, l'immensa

[1] *Retract.*, prol. 3.

suggestione delle sue opere, dove la novità del pensiero si esprime in una forma nervosa, concitata, moderna nella sua struttura: di qui anche la non minore difficoltà che essa offre alla ricostruzione dello storico, che la sente ribelle ad ogni preciso inquadramento e la vede traboccare da ogni lato, fuori di quei confini in cui vorrebbe fermarla, per possederla.

4. Le meditazioni sull'anima. — Il problema dell'anima può essere prospettato in due modi ben distinti, come problema di verità e come problema di certezza, di scienza e di coscienza. Il primo, che appartiene propriamente al platonismo, consiste nell'oggettivazione dell'anima di fronte al pensiero in cui si presuppone già immanente una norma di verità, e nella determinazione di ciò che sia quell'oggetto (se una sostanza o un accidente, se composto o semplice, ecc.) e della maniera in cui possano inerire ad esso le sue determinazioni (se sia sensibile o intelligibile, se materiale o immateriale, se la verità gli sia intrinseca o avventizia, ecc.). Il problema della certezza sta invece nel non anteporre una verità precostituita alla coscienza del proprio oggetto, e, trattandosi dell'anima umana, alla coscienza di sé come oggetto; sta dunque nel chiedersi: esisto io? sono un'anima? posso conoscermi?

Agostino si pone l'uno e l'altro problema, promiscuamente e senza consapevolezza della loro differenza; il platonismo gli suggerisce il primo, e, quando vi si profonda, egli dimentica ogni altro interesse spirituale, e ne svolge la soluzione, avendo presenti i modelli greci. Ma la sua personale esperienza suscita in lui il tormentoso problema della certezza, e allora, dimentico di ogni estraneo modello, egli

procede intrepidamente con le sue sole forze; sente nascere una verità nuova dalla certezza conquistata, una verità o una scienza, che si svolge nel ritmo stesso della coscienza, che ponendosi con la sua attività la pone, creandosi con la sua introspezione la concrea.

Pensatore rapsodico, Agostino non si è mai proposto l'ulteriore problema se le due vie siano unificabili: egli segue l'una o l'altra secondo che l'estro gli detta, e dissemina i diversi pensieri negli scritti più disparati, senza mai imporsi il compito di raccogliere in un unico trattato di psicologia il frutto delle proprie meditazioni. Egli si è risparmiato così il tormento di conciliare l'inconciliabile, per addossarlo involontariamente allo storico, o per far ricadere su questo la responsabilità di scindere in due parti la sua personalità mentale. Io ho vissuto l'uno e l'altro tormento, e, dopo vani sforzi per prospettare unitariamente la psicologia di Agostino, sono stato costretto a riconoscere che non una, ma due diverse ed opposte ispirazioni psicologiche si delineano nelle sue opere. Ma una scissione completa sarebbe incompatibile con l'unità personale dello scrittore; e in realtà noi constateremo che tra i due indirizzi vi sono riferimenti e scambi frequenti, e che, mentre quello che platonizza è concepito in uno sforzo per trascendere le premesse platoniche, l'altro invece attenua assai sovente il suo carattere volontaristico e dialettico, fino a toccare l'intellettualismo greco.

Quand'anche platonizza, Agostino non vuol rinunziare all'interiorità della coscienza. Vale per lui allora la massima: « Non uscir fuori, torna in te; nell'uomo interiore abita la verità; e se trovi mutevole la tua natura, trascendi te stesso! Tendi colà,

donde s'accende lo stesso lume della ragione! »[1]. L'anima umana gli si configura come un albergo della verità, che, per lui come per Giovanni, non è un'astratta idea, ma lo stesso Verbo divino, che illumina ogni uomo. Quindi il trascendere sé medesimo, per attingere la verità, non è il mero straniarsi dello spirito, ma insieme uno straniarsi e un immedesimarsi: Dio non è, per così dire, fuori della linea ideale che va dalla superficie all'intimità dell'anima, ma è sul prolungamento e al termine di essa: egli è più interiore all'anima, che l'anima non sia a sé medesima; ma, insieme, egli è al di sopra dell'anima, come principio trascendente e assoluto. Questa dualità ineliminabile si riflette su tutta la psicologia agostiniana[2].

Nelle opere più immature di Agostino, l'esistenza della verità nell'anima è concepita secondo il modello del *Menone* platonico. Nei *Soliloqui*, egli dice: « Allorché s'impara, si scoprono in sé, e per così dire, si riconducono alla luce, le dottrine sepolte nell'oblio »[3]; e nel *De quantitate animae*, ribadisce questo concetto affermando che l'atto dell'imparare consiste unicamente nel ricordarsi[4]. La conoscenza è, dunque, una reminiscenza delle idee; ma allora non bisogna presupporre che l'anima preesista alla

---

1 *De vera religione*, 39, 72.

2 Questa duplicità d'ispirazione è stata poi notata, sia pure in forma molto più attenuata, dal GILSON, nella sua *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris, 1931, p. 298, dove osserva due prospettive diverse del pensiero agostiniano: la cosmologia platonica, col mondo immutevole delle essenze che la domina, e la cosmologia giudaico-cristiana, con la storia del mondo e dell'uomo che vi è contenuta. Agostino, soggiunge il Gilson, passa continuamente da una prospettiva all'altra, piuttosto col sentimento della loro unità profonda, che in virtù di una dottrina esplicitamente elaborata per unificarle.

3 *Soliloq.*. II, 20, 35. 4 *De quant. animae*, 20, 34.

sua esistenza terrena? Questa considerazione, unita a un maggiore approfondimento del problema della conoscenza ha provocato l'abbandono della dottrina schiettamente platonica; sicché, riesaminando nelle *Retractationes* l'esempio dello schiavo che è nel *Menone*, Agostino argomenta che, se gl'ignoranti stessi, purché siano bene interrogati, rispondono giusto su certi temi scientifici, la spiegazione più plausibile non è che essi ricordino quel che avevano in una vita anteriore appreso e poi dimenticato, ma che essi hanno presente, per quel che è compatibile con la loro condizione, la luce della ragione eterna e in questa luce veggono tutte quelle verità immutevoli [1]. In fondo, egli non sconfessa il presupposto gnoseologico del *Menone*, che cioè la verità s'impone egualmente a tutti coloro che la ricercano, e non può essere pertanto una creazione soggettiva; ma crede di poter salvare questo presupposto, meglio che con la fallace immaginazione di una vita precedente dell'anima, con l'idea di una illuminazione intellettuale procedente da una stessa fonte e identica per tutti gli uomini. Esistono infatti, egli dice, idee principali, forme o ragioni delle cose, aventi un valore universale e immutevole. L'esistenza loro si prova in vari modi. Nell'apprendere una proposizione da un maestro, noi non riceviamo da lui passivamente la verità, ma soltanto una suggestione verbale, per intuirla dentro di noi. Noi la vediamo infatti in quella luce che è immanente alla coscienza, che si comunica a ciascuno per quel che ciascuno può riceverne secondo i propri mezzi. La verità, insomma *foris admonet, intus docet*; e l'insegnamento interiore non è più opera del maestro, ma illuminazione

[1] *Retractationes*, I, 4, 4.

divina. Il fatto stesso di approvare con un giudizio certo colui che ci avverte dall'esterno, che altra cosa è se non l'attestazione, data da noi, di aver per precettore una luce interiore? [1] L'opera *De Magistro* ha il suo grande significato nella trasvalutazione che vi si compie della personalità empirica dello scolaro e del maestro e dell'intuizione di una radice identica e dell'apprendere e dell'insegnare, riposta nella immanente razionalità divina.

In genere, ogni discorso, ogni comunicazione di pensiero, hanno lo stesso presupposto: « se entrambi vediamo che è vero quel che dici ed entrambi vediamo che è vero quel che dico, dove mai ciò vediamo? Non io in te, non tu in me, ma entrambi nell'immutevole verità che è al di sopra di me e di te » [2]. È dunque innegabile che ci sia un'immutevole verità, che contiene tutte le cose che sono immutevolmente vere, e che non si può dire né mia né tua, né di qualunque uomo, ma simile ad una luce che si prodiga a tutti coloro che intuiscono cose immutevolmente vere [3].

In rapporto all'uomo nessun'altra similitudine meglio di quella della luce illustra il suo venire in contatto con la verità divina. Come la terra, pur essendo visibile, in atto non può essere veduta se non è illustrata dalla luce; così tutte le cose che s'insegnano nelle scienze e che ciascuno intende, sono senza dubbio vere, ma non possono essere intese, se non sono illustrate dal proprio sole. E l'anima intellettuale appare essa stessa librata in una atmosfera luminosa, avendo sede come in una luce incorporale [4]. In rapporto a Dio, la verità emana

[1] *De Magistro*, c. 11; *De lib. arb.*, II, 14; *Ep.* 140.
[2] *Confess.*, XII, 25. [3] *De lib. arb.*, II, 12.
[4] *Soliloq.*, I, 8; *De Trinit.*, XII, 15, 24.

da lui, come dalla propria fonte: nella sua intelligenza infatti esistono le idee e i princìpi formali delle cose, platonicamente individuati come specie, su cui si modellano gli esseri creati, ciascuno dei quali ha il suo vero posto preordinato nel cosmo intellettuale divino[1]. Dunque la verità, unica nel suo principio, unitaria nella sua azione illustrante, si moltiplica nel sistema organico delle idee, ragioni eterne che presiedono alla creazione e alla stessa contemplazione intellettuale, che riproduce in qualche modo l'attività del creare.

Il fondo di questa dottrina è innegabilmente platonico: tale il sistema delle idee, tale l'anticipazione che esso implica dell'intelligibilità delle cose sull'attuale intelligenza di esse; tale ancora la partecipazione dell'anima alla sostanza ideale. Ma platonico non è il Dio di Agostino, il quale non se ne sta, come il suo predecessore, sulla vetta dell'Olimpo, dove appena si vede, ma agisce immediatamente sulla coscienza e l'inonda della sua luce. Quindi, quella conoscenza speculativa che in Platone si annebbiava in una visione lontana e quasi d'oltretomba, qui immediatamente si tocca e si conquista, perché Dio è intimo all'uomo; intime sono perciò ancora le ragioni eterne delle cose, nelle quali egli può pensare tutto ciò che esiste. Alla faticosa dialettica platonica delle idee, che cerca di approssimarsi per gradi alla divinità, subentra qui una visione intuitiva, istantanea, che ha il proprio termine immediato nella stessa ragione divina che compenetra di sé gli esseri e ne riproduce l'immagine nell'anima. Dio non è l'ultimo cognito, ma in un certo senso il primo cognito, e propriamente nel senso restrittivo che nella

---

[1] *De divers. quaest. qu.*, 46, 2.

sua immanente razionalità noi vediamo tutte le cose; mentre l'ulteriore e più complesso problema se Dio stesso nella sua pienezza sia così immediatamente intuìto, non è ancora formulato da Agostino e formerà il tema di grandi discussioni scolastiche sull'agostinismo.

Nel suo complesso, la dottrina agostiniana dell'illuminazione divina ha la chiarezza e la perspicuità di una grande metafora, tratta dall'esempio sensibile della luce che rende visibili all'occhio gli oggetti esterni. Non appena, invece, si cerca di pensarla speculativamente, la sua apparente chiarezza si annebbia d'un tratto. Che cosa è mai, infatti, quella luce intellettuale e divina nella quale intuiamo la verità? Posto, come Agostino pone, che in Dio siano le idee eterne, o gli esemplari delle cose, l'illuminazione non può avvenire se non per mezzo di esse. Allora, sono le idee stesse di Dio quelle che noi intuiamo? Ma le idee divine non differiscono dall'essenza divina; e una conoscenza così immediata della divinità non si addice, evidentemente, alla nostra condizione umana. Consapevoli di questa difficoltà, i dottori medievali si sono sforzati di piegare il concetto dell'illuminazione a un significato aristotelico, fondendolo con la dottrina dell'intelletto agente. Ma le due vedute non sono unificabili: l'intelletto agente procede per astrazione, estraendo le specie intelligibili dai fantasmi sensibili, mentre l'illuminazione ha un carattere intuitivo e immediato. La produttività dell'uno, inoltre, concerne il contenuto concettuale della realtà; quella dell'altro, invece, la certificazione formale della verità dei giudizi [1]. Non resterebbe allora, per dare un senso

[1] Questo tentativo è stato ripreso ai nostri tempi dai neoscolastici, animati, com'essi sono, dal pio zelo di accumular

plausibile alla concezione agostiniana, che accentuare questo valore formale dell'illuminazione del pensiero per opera di Dio: e tale è, infatti, l'interpretazione del Gilson, la quale, per altro, non spiega più, né meglio, di quel che esprime la metafora della luce applicata alle cose sensibili [1]. In ultima istanza, l'aspetto più positivo della dottrina sta nell'esigenza, non diversa da quella che è implicita nell'ipotesi del *Menone*, sebbene sia diversamente formulata, di dare un comune e stabile fondamento a tutti i giudizi, facendo della verità un'identica norma trascendente e divina.

La dottrina dell'illuminazione, secondo l'analogia della luce che incide dall'alto, con un'azione irriflessa, sugli oggetti, prelude a una psicologia sostanzialistica, che arieggia in parte i modelli greci, in parte ne diverge, in via di crearsi una forma propria e nuova. L'anima è sostanza immateriale, non localmente circoscritta, semplice e spirituale. Non emanazione divina, come vogliono i manichei, essa è creatura divina, *ex nihilo* come tutte le altre, e nondimeno sottratta alla corruzione per la semplicità della sua natura e in forza dell'attività divina che continuamente la vivifica. La sua immortalità è principalmente fondata, con reminiscenza platonica, sull'immortalità del vero di cui è portatrice [2], ed è intesa come spaziante in un indefinito futuro; mentre il suo passato è conchiuso nel termine temporale della generazione. L'anima nasce con l'uomo, e soltanto è dubbio se essa sia ogni volta creata *ex novo* da Dio (creazionismo) o trasmessa *ex traduce*, nel-

---

concordanze tra i dottori della chiesa, e, nel caso nostro, tra Agostino e Tommaso. Cfr. BOYER, *L'idée de la verité chez St. A.*, Paris, 1922 e GILSON, *Introduction*, cit.

[1] GILSON, *op. cit.*, pp. 103-124. [2] *Soliloq.*, II, 2 sgg.

l'atto della generazione (traducianismo). Agostino lascia sospeso il problema, dichiarando francamente di non vedervi chiaro [1].

L'individualità di ciascun'anima è fortemente accentuata, di fronte alle altre e di fronte al corpo. Non c'è un'anima universale, ma ogni essere vivente è animato da un proprio principio personale e incomunicabile. E, di fronte al corpo, l'indipendenza di questo principio risiede in ciò, ch'esso non è, come per Aristotele, una mera forma, ma, come per Platone, una sostanza completa. E, poiché tale, l'anima deve possedere una propria materialità più sottile di quella del corpo, adeguata alla propria natura spirituale, che le consente di esistere anche fuori delle condizioni della vita terrena [2].

La presenza dell'anima al corpo non va intesa secondo un'immagine spaziale. Degli oggetti fisici, parte è in un luogo, parte in un altro; mentre l'anima è simultaneamente presente non solo alla totalità del suo corpo, ma anche alle singole parti di esso [3]. La prova è data da ciò, che quando un punto del corpo è toccato, tutta l'anima, e non una parte sola di essa, è informata, e la sua percezione è localizzata precisamente nel punto dove l'impressione si è prodotta. Pertanto, essa non può considerarsi come presente al corpo per una specie di diffusione locale, ma di una *vitalis intentio* [4]. E, in generale, insuscettiva com'è di ogni determinazione quantitativa, essa comporta soltanto una misura intensiva del proprio essere e della propria attività.

Il problema della distinzione delle facoltà o potenze dell'anima ha, in questo orientamento di pen-

---

[1] *Retract.*, I, 1. [2] *De genesi ad litt.*, III, 20, 30.
[3] *De immort. animae*, 16. [4] *Epist.* 156, II, 4.

siero, un grande interesse; e Agostino se lo propone con frequenza, e, non diversamente da Platone, sempre insoddisfatto delle singole partizioni e sistemazioni a cui giunge ogni volta, le modifica e le trasforma senza tregua. Contrastano in lui due tendenze, che rispondono alla duplice ispirazione del suo pensiero, l'una che lo porta a classificare le facoltà dell'anima, dando a ciascuna di esse una parte appropriata; l'altra a individuare le attività, come si danno nell'atto dell'introspezione che le suscita, e quindi a concepirle nel loro processo dialettico, autogenetico.

Sotto il primo aspetto, che qui vogliamo considerare, la partizione che meglio risponde al carattere del sistema qui tracciato è quella greca, dell'anima vegetativa, sensitiva, intellettiva, tutte però comprese in una unità fondamentale, e non già sovrapposte l'una all'altra come diverse sostanze, secondo il trialismo dei platonici. L'anima intellettiva è da lui detta anche spirito, ma questa denominazione non costituisce un'ipostasi, nella maniera neoplatonica, e soltanto circoscrive una parte superiore rispetto alla parte inferiore (vegetativa-sensibile) della stessa anima. Vanamente noi cercheremmo nelle opere di Agostino una spiegazione esauriente del modo con cui funzionano queste facoltà. In quanto platonizza, Agostino è spinto a confinare la sensibilità nel mondo dell'apparenza, e a separare da essa la riflessione speculativa [1]; ma a questa intuizione si sovrappone un'altra, che fa del senso non più una passione, ma un'attività con cui l'anima rappresenta le passioni del corpo. Così la sensazione di un dolore non è una mera passione dell'anima, ma

---

[1] *De immortalitate animae*, 1.

un atto di attenzione esercitato dall'anima sopra una modificazione nociva del corpo. Quindi il sentire, più che un patire è un *attentius agere in passionibus corporis*; ed insieme è un trarre fuori (*exhibere*) più che un ricevere [1]. Conforme a questo indirizzo l'attestazione dei platonici, che i sensi siano fallaci, viene smentita: la verità e l'errore non appartengono alla sensibilità, ma al pensiero, in quanto giudica i dati sensibili. Ciò presupporrebbe, per altro, una distinzione tra sensi e pensiero assai più netta di quella che Agostino è generalmente disposto a riconoscere. Egli infatti concepisce una stretta continuità tra l'uno e gli altri, sforzandosi di mostrar dovunque la viva e attiva presenza del pensiero, fin nei più bassi strati della vita sensibile [2].

In virtù di questa esigenza, egli pone, al di sopra dei cinque sensi esterni, un senso interno, che li subordina a sé e li compenetra di sé. Esso è la coscienza. Giudicare ciò che è proprio di ciascun senso e ciò che è comune con altri, non è possibile ai singoli sensi, ciascuno dei quali si esaurisce nella sua sfera appropriata; ma v'è una diversa sensibilità che non solo raccoglie i vari prodotti sensibili, ma sente anche gli stessi sensi, e approva o respinge il loro operato [3]. All'attività dei sensi, e al giudizio della coscienza è indispensabile la memoria. Se nell'udire una voce noi non ritenessimo la prima sillaba quando viene pronunciata la seconda, ignoreremmo che la seconda è seconda, ed ogni impressione sarebbe nuova e isolata. Allora, ogni dolcezza di suono e ogni uso di discorso cadrebbero nel nulla e qualunque

---

[1] *De musica*, VI, 10.

[2] Così la sensazione è già un atto di pensiero: *est enim sensus et mentis* (*Retract.*, I, 1, 2).

[3] *De lib. arb.*, II, 8, 10.

apprendimento ci sarebbe precluso [1]. La materia esprime appunto la presenza e la continuità della coscienza in tutto il processo interiore della vita dello spirito; nella sua funzione sensibile essa è *quasi lumen temporalium spatiorum* [2].

L'anima intellettiva, che forma il carattere differenziale dell'uomo, è tripartita in memoria intellettiva [3], intelligenza, volere; e l'intelligenza è a sua volta suddivisa nell'intelletto intuitivo e nella ragione discorsiva. Ma giunto qui, in presenza delle tre massime forme spirituali, Agostino abbandona il procedimento classificatorio e descrittivo, e svolge un'ardita dialettica, che nell'apparenza di modellarsi sul sistema della trinità divina, e di riprodurne una pallida immagine, in realtà ci dà una vera e propria fenomenologia dello spirito.

La novità del problema che egli si propone si riflette nell'incertezza e nella fluttuazione del suo pensiero, nell'incapacità di dare un indirizzo unitario al processo dialettico. Il punto di partenza dell'indagine è il problema della certezza, ma i termini spirituali in cui quel problema è posto sono estremamente mutevoli. Ora egli muove dalla triade: memoria, intelligenza, volere, ora da un'altra triade: essere, sapere, amare, che tuttavia forma il contenuto ideale della precedente, perché l'essere dello spirito è la stessa memoria che lo spirito ha di sé; il sapere, il frutto dell'intelligenza; l'amore, della volontà. Altre volte invece dialettizza la triade di Vittorino, essere, vivere, intendere. Egli intuisce,

---

[1] *De genesi ad litt.*, XII, 16, 33. [2] *De musica*, VI, 8.

[3] La memoria intellettiva è come il prolungamento della memoria sensibile: è, in fondo, la stessa facoltà, in quanto si applica a un contenuto intellettuale. Con un ulteriore prolungamento, Agostino trasferisce la memoria anche nell'essenza divina.

sebbene confusamente, che la figurazione triadica sia essenziale all'anima, e che, poiché questa si svolge per gradi, i termini della triade debbano essere vari nei vari gradi e disposti in una serie ascendente; ma non sa poi organizzare il sistema delle triadi, in modo da concepire un'ascensione senza discontinuità.

Essere, sapere, amare, ecco una prima figurazione della trinità dell'uomo. Ma è certo che lo spirito umano sia così costituito? e in che modo potrà essere rimosso il dubbio dell'accademico, che non si tratti di vani fantasmi? Se t'inganni? urge lo scettico. Ebbene, se pure m'inganno, risponde Agostino, io esisto; chi non esiste non potrebbe neppure ingannarsi. *Quia ergo sum, si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer.* Epperò non m'inganno neppure se dico che so di essere e che so di sapere almeno questo. E quando amo di essere e di sapere aggiungo una terza determinazione egualmente certa: se pur fossero false le cose che io amo, sarebbe sempre vero che io amo quelle cose false; tanto più poi, quando la loro verità è stata sottratta al dubbio [1]. Dunque io sono e so di essere e amo di essere e di sapere, ecco le prime certezze venute alla luce dalla stessa crisi interiore del dubbio e assicurate stabilmente da ogni scetticismo.

Questo procedimento non ha il proprio valore circoscritto ai termini della triade testé considerata. Vale generalmente il principio, che anche chi dubita, vive; se dubita, vuol essere certo; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, sa di non

---

[1] *De civit. Dei*, XI, 6.

poter consentire temerariamente. Qualunque oggetto investa il dubbio, esso presuppone, ed anzi fonda la certezza soggettiva, la realtà della coscienza dubitatrice [1].

Lo stabile punto di partenza è trovato; l'ulteriore ricerca ha un appoggio sicuro. Se al dubbio è immanente una incontestabile certezza, anche il chiedere di sé da parte dell'anima è già un trovare: la mente si conosce anche quando cerca sé stessa [2]. E questo chiedere è, per il confluire di tutti i momenti della triade in ogni atto spirituale, oltre che un conoscere, anche un essere e un appetire. Ogni inquisizione è un appetito di scoprire, o, ciò che è lo stesso, di ritrovare. E quel che si ritrova è come se si partorisse (*quae reperiuntur, quasi pariuntur*); ond' è simile a una prole. Dato pure che esistessero già le cose che noi chiedendo ritroviamo, la notizia di esse però non esisteva, e il suo nascimento è pertanto analogo alla generazione.

Che cosa significa tutto ciò, se non che lo spirito si produce da sé? che questa produzione si compie nella trasparenza stessa della coscienza, perché l'introspezione, la ricerca, è già una scoperta, una creazione? Grava su questa intuizione profonda ancora l'ombra della *res estranea*; grava ancora su di essa la Trinità divina, che pretende ridurla a una copia imperfetta; ma non è men vero che qui Agostino getta le basi di una fenomenologia dello spirito, che è ancora oggi per noi ricca di suggestione e di novità. La realtà dello spirito è una realizzazione, che ha il suo impulso motore nella forza del volere, la sua immanente graduazione nelle forme dell'essere, sempre più alte e complesse, fino al-

---

[1] *De Trinit.*, IX, 13. [2] Ibid., IX, 15.

l'uomo, dove l'essere si pone come presenza dello spirito a sé stesso (come memoria); infine la sua luminosa trasparenza nell'intelletto, che è l'autocoscienza di tutto il processo e la norma della sua progressiva adeguazione al modello della Trinità divina. Nella natura bruta, negli esseri animati, nell'uomo esteriore, nell'uomo interiore, Agostino, mentre cerca dei vestigi sempre più perfetti della somma Trinità, svolge la potenza razionale delle categorie fondamentali dello spirito, l'essere, il conoscere, il volere, secondo il duplice ritmo della loro reciproca implicazione e della loro progressiva esplicazione. Noi non chiederemo rigore logico alle sue parole; la sua deduzione assume a volte l'apparenza ingenua di un racconto, come quello del *Timeo* platonico.

Essere, volontà, sapere formano la sostanza spirituale di tutte le creature, anche le più basse. La volontà è forza elementare di ogni vita; si può anzi dire che è il fondamento stesso dell'essere. La volontà di esistere è comune a tutte le sostanze animate e inanimate. Gli animali irragionevoli, che non hanno consapevolezza della propria azione, dagl'immensi draghi agli esigui vermicciattoli, non indicano con tutti i loro movimenti la loro volontà di vivere e di fuggire la morte? E che? Gli arbusti e tutti i vegetali, ai quali non è data la possibilità di evitare con la locomozione i pericoli, non profondano le radici nel terreno, per trarne alimento e conservare così il loro essere? In ultimo, gli stessi corpi ai quali manca non solo la sensibilità, ma anche ogni germinazione, tuttavia si distendono in lungo e in largo, o si librano nel mezzo, in modo da custodire l'essenza che è ad essi propria.

E la volontà, che nell'uomo è amore, negli animali

è istinto, e più giù nella scala degli esseri, cieca ma costante appetizione. Se fossimo alberi, niente potremmo amare; « ma sembreremmo quasi appetire una più ricca e fruttuosa vegetazione. Se fossimo pietre o flutti o venti o fiamma o altro di simile, senza neppure senso o vita, tuttavia non ci mancherebbe una specie di appetizione dell'ordine e dei luoghi. La gravitazione è per i corpi come una sorta di amore ».

Il conoscere, nella sua luminosità, non è dato che all'uomo: ma già negli animali inferiori vi è, se non una scienza, almeno una similitudine di scienza; le rimanenti cose corporali, non perché sentono, ma perché sono sentite, vengono chiamate sensibili. Negli alberi, questo v'è di simile ai sensi, che si nutrono e si riproducono. Tuttavia, tanto questi, quanto gli altri corpi, hanno in natura cause latenti; ma le forme loro, per cui è bella la struttura di questo mondo visibile, esse offrono ai sensi, perché siano sentite, sì che, non potendo conoscere, pare che vogliano farsi conoscere (*innotescere*). Ma non v'è che l'uomo, nel quale la sparsa attualità dell'essere, del volere, dell'amare, si accentri nella coscienza, e s'individui in una stessa certezza, che esprime l'identità del soggetto nella distinzione dei suoi momenti costitutivi [1].

E all'uomo Agostino chiede la consapevole esplicazione del principio trinitario immanente alla sua coscienza. L'opera *De Trinitate* contiene (dal libro IX al XV) un meraviglioso abbozzo di una fenomenologia dello spirito, dove l'immagine della trinità progressivamente si dilata, dalle forme più imperfette di attività dell'uomo esteriore a quelle più per-

---

[1] *De civit. Dei*, XI, 27 sgg.

fette dell'uomo interiore. Nella sfera del senso, il concorso dell'oggetto esteriore e della visione, copulate dall'*intentio animi* forma la prima e più rudimentale trinità, dove l'essere è il sentito, il sapere è il sentire e la volontà è la stessa tensione dell'anima. Questo rapporto è anche espresso da Agostino col dare all'oggetto valore di contenuto, al senso di forma e alla volontà quello della sintesi dell'uno e dell'altro [1].

Il lievito dello sviluppo di questa prima triade sta nella sua stessa sproporzione rispetto al divino modello. Ciò che nella Trinità costituisce la sufficienza a sé medesima e la stabilità della sua configurazione, è l'eguaglianza dei momenti costitutivi e l'identità della sostanza che circola in essi, in un eterno movimento che è eterno riposo. Ora la prima triade non realizza né quella eguaglianza né quella identità; onde si determina in essa uno squilibrio, che costituisce un ulteriore sviluppo dello spirito. La seconda trinità è quella della immagine del corpo che è nella memoria, dell'informazione che l'anima ne assume volgendo ad essa l'*acies cogitationis* e della volontà che fonde insieme ricordo e cogitazione. Abbiamo qui una figurazione più perfetta, perché i termini hanno la stessa sostanza ideale, e tuttavia ancora imperfetta, perché il riferimento al mondo esterno che è in questa memoria meramente sensibile rappresenta una nuova disuguaglianza che impedisce una circolarità piena e sufficiente a sé stessa della vita spirituale. Memoria e cogitazione non si generano l'una dall'altra; c'è di mezzo ancora l'oggetto, e quindi la possibilità che il pensiero sia nel falso anziché nel vero; mentre la

---

[1] *De Trinit.*, XI. 1; XV, 5.

perfetta trinità esclude questa deviazione ed è norma e misura autonoma della verità [1].

Solo nell'uomo interiore la realizzazione è, per quel che è possibile, completa. Memoria, intelligenza, volontà, ivi attuano perfettamente la loro potenza. La mente, quando conosce sé stessa non si trascende con la notizia che ha di sé, ma è insieme conoscente e cognita, cioè si agguaglia a sé medesima. Il suo essere è il suo conoscersi, e questo a sua volta il suo prodursi. Sapere infatti è concepire dentro di sé, e quindi esprimere, in modo che ciò che vien profferito non si separa dall'attività ma resta in essa.

Agostino qui non abbandona del tutto, come parrebbe, l'oggettivismo greco; egli continua ad affermare che senza scibile non v' è conoscenza, e che pertanto ogni cosa che noi apprendiamo congenera in noi la notizia di sé, perché questa procede egualmente dal conoscente e dal cognito. Ma quando — come qui è il caso — lo scibile è la stessa mente, nell'autocoscienza, essa allora è *sola parens notitiae suae*, perché conoscente e cognito sono identici. Se pure si vuol dire che essa era conoscibile, prima di conoscersi, la notizia di sé non esisteva ancora in essa prima di conoscersi; quindi quella potenza è in realtà neutralizzata [2].

La conclusione di questo ciclo dialettico è che nell'autocoscienza ragionevole si ha l'immagine più adeguata alla Trinità divina. La presenza a sé dell'anima, che si attua nella memoria intellettiva e che fonda l'essere spirituale dell'anima, trapassa, senza lasciar residui, nella conoscenza di sé. La sostanza della mente (essere o memoria) è adeguata-

---

[1] *De Trinit.*, XI, fine; XIII. 26.
[2] Ibid., IX, 4; v. anche il lib. XIV, *passim*.

mente espressa nell'intellezione, che sta ad essa come il Figlio al Padre, come il Verbo a Dio. Entrambe si unificano come generante e generato nell'autogenesi, si eguagliano nell'atto sintetico dell'autocoscienza; e, nel procedere l'una dall'altra, non si distaccano, ma sono reciprocamente immanenti. E la forza sintetica che le unisce, che esprime la conversione del loro processo in sé medesimo, e che perciò fonda la circolarità vitale dello spirito, è la volontà. Questa, in tale sua funzione più elevata, è amore: attrazione della mente verso di sé, in quanto procede da sé stessa e attinge, nel continuo ricorso a sé come a propria fonte, un'energia spirituale inesauribile [1].

La metafisica che abbiamo qui rapidamente tracciata è, come si può constatare, molto diversa da quella che è racchiusa nella psicologia sostanzialistica delle pagine precedenti: l'oggetto della ricerca, l'anima, che prima si offriva all'analisi di uno spettatore estraneo, che lo descriveva e sezionava, si è

---

[1] *De Trinit.*, XIV, *passim*. Il concetto della memoria ha una importanza centrale nel sistema di Agostino. L'essere, nella soggettività, per lui non è che memoria, perché questa facoltà conserva, nella sfera soggettiva, il più stretto rapporto con l'oggettivismo; ma se il ricordo delle cose esterne presuppone una realtà diversa da quella idealizzata nella memoria, il ricordo degli stati d'anima invece e in genere delle cose spirituali, non ha una realtà diversa da quegli stati e da quelle cose (*Conf.*, X, 10 sgg.); e in Dio, poi, coincidono perfettamente la realtà ideale e reale: quindi la memoria divina è effettivamente tutta la realtà di Dio e delle cose che sono da Dio. La facoltà della memoria è da Agostino indagata con molta penetrazione: non basta l'impressione della cosa, perché si ricordi, occorre il riconoscimento, cioè l'attività del soggetto presente ai suoi stati (ibid., X, 17 sgg.) e il valore intellettuale di questo riconoscimento viene assai bene individuato distaccando la memoria, formalmente, dal contenuto affettivo delle sue rappresentazioni: se la cosa ricordata è lieta, triste, il ricordo può non essere né lieto né triste o può essere accompagnato da un'opposta tonalità psicologica (ibid., 13).

fatto soggetto a sé medesimo nell'autocoscienza, e ricercandosi, si è generato da sé e si è svolto in una ricchezza sempre maggiore di autodeterminazioni.

È legittima ora la domanda: dov'è il vero Agostino? ed è possibile che vi siano due personalità così diverse in lui? Certamente, l'originalità del pensatore cristiano è piuttosto nella seconda che nella prima concezione: tutto il *pathos* della sua filosofia è nel profondo dialettismo che l'avviva dall'interno, che non dà tregua all'ansia dell'indagine e ne rivela l'intima soggettività dell'ispirazione. Ciò che fa delle *Confessioni* uno dei libri più vivi e passionali di tutte le letterature, è appunto la coscienza dell'unità dialettica dello spirito, dell'identità personale nell'opposizione degli impulsi e delle tendenze, che vieta ogni dispersione delle energie dell'anima e continuamente le accentra nella coscienza, creando così il dramma umano.

Ma c'è, come si è detto, un altro dramma più latente ed oscuro che Agostino porta in sé e di cui ha più scarsa coscienza: quello di due mondi storici che si urtano nella sua personalità mentale. C'è in lui il vecchio uomo ellenizzato e l'uomo nuovo, moderno. Ma non bisogna intendere questo sdoppiamento come un dualismo, che renderebbe inintelligibile la stessa fisonomia storica di Agostino. C'è una composizione più superficiale e una composizione più profonda dei due uomini. L'una è opera consapevole di Agostino, l'altra appartiene alla consapevolezza superiore della storia. In quanto la concezione dialettica appare al suo autore come un'immagine, un riflesso della Trinità divina, c'è modo per lui d'inserirla nello schema generale del platonismo. Quindi essa gli appare come una visione dell'uomo nelle ragioni eterne, come un'imitazione

di Dio, spiegabile, anche biblicamente, col racconto del *Genesi*, secondo il quale l'uomo è stato fatto ad immagine divina. Il vecchio uomo può ancora contenere il nuovo: la forma ellenistica è tuttora in grado d'imprimersi nel contenuto cristiano. Agostino ci è stato così tramandato nella storia: come una creatura del platonismo; e tutta la novità della sua ispirazione è stata degradata a immagine e copia di un modello trascendente; e lo spirito umano che nella sua concezione cominciava a vivere di una vita propria e originale è stato nascosto nell'ombra dello spirito divino. Solo qua e là, nel corso della storia medievale, è balenata, in qualche coscienza più vivace, la figura di un Agostino non platonizzante ma del tutto originale, e con essa la concezione di una umanità divinizzata, che non ha più fuori di sé il modello trascendente del proprio essere.

Ma la più vera composizione dei due momenti della personalità di Agostino è precisamente l'inversa di quella che, nella sua consapevolezza, egli era in grado di operare. A lui il nuovo appariva come un momento dell'antico; ma nella realtà della genesi storica, esso, emergendo dall'antico, lo dominava e lo conteneva. L'uomo interiore, nell'apparenza di riflettersi nella Trinità trascendente, in verità rifletteva quella Trinità in sé stesso, la creava nell'atto in cui si creava. L'umanità si proiettava in Dio, si trasferiva in lui; e rinasceva poi dall'alto, secondo la legge della generazione spirituale tracciata la prima volta da Giovanni. Il Dio personale e trino della speculazione cristiana è già l'uomo nuovo miticamente trasumanato; in lui si svolgono le categorie immanenti dello spirito, contrapposte a quelle che reggono la sostanza del mondo inferiore. E il platonismo, in questa genesi, non è più che un

trasparente velo, o quasi un mitico nembo per celare ai profani la trasfigurazione che si compie.

Quindi il contrasto che è nella personalità mentale di Agostino si compone nell'unità superiore della storia: la sua concezione dialettica dello spirito nasce all'ombra della Trinità divina; è come il primo ardimento dell'uomo, che si appropria di quel lavoro di cui ha contesto la sua divinità. Ardimento immenso che perciò lascia dubbioso e perplesso il pensatore, e gli fa confessare di aver mutuato da altri ciò che è invece opera sua. Ed ecco che tra la vecchia e la nuova concezione si stabilisce quasi una tregua: e l'uomo si riconosce di proprio solo l'attività dell'imitare e del copiare, e ne fa come l'estrinseca forma di un contenuto ben diverso che non osa del tutto attribuirsi. Là è la sua umanità naturale; qui l'umanità divinizzata; l'unità dell'una e dell'altra non è nella coscienza del pensatore, ma nella storia, che svolge dall'uomo Dio, e da Dio l'umanità nuova.

5. Dio e la creazione. — L'evoluzione mentale di Agostino non è che un approfondimento sempre maggiore dell'idea di Dio e un'implicazione sempre più vasta, in essa, dei problemi che concernono l'anima e il mondo. La crisi del manicheismo nella sua coscienza gli ha dato il senso intimo dell'unità di Dio e dell'identità dell'essenza divina; lo studio dei platonici quello dell'immaterialità e dell'intemporalità. Ma null'altro che l'intensità passionale del proprio temperamento ha potuto suscitargli l'idea di un'infinità che non è comprensibile con le categorie dello spazio[1]; di una presenza spirituale di

[1] *Conf.*, III, 7.

Dio all'uomo, che investe tutte le forze spirituali dell'uomo, ma che non può esprimersi adeguatamente nel discorso e piuttosto s'intuisce per una sorta di mistica illuminazione.

Dio si conosce meglio ignorando, tale è la formula intellettuale negativa che circoscrive esternamente la realtà positiva del rapporto ineffabile tra l'uomo e Dio. Ma Agostino non è un temperamento estatico, che si appaghi di un contatto inesprimibile. Il suo razionalismo prende sempre il sopravvento sulla formula, o per meglio dire ne limita il valore alla sfera dell'intellettualità, appropriata alla comprensione delle cose mondane, mentre crea le nuove categorie spirituali che si adeguano in qualche modo all'essenza di Dio. Dio è spirito, ecco la prima affermazione, intorno alla quale se ne dispongono altre, a formare l'organismo superiore della personalità divina. In quanto è spirito, difatti, Dio è potenza razionale infinita che si esprime nell'infinita sapienza e ritorna su di sé con la forza attrattiva dell'amore. Essere, sapere, amare, ecco in Dio i momenti che, come in uno specchio, abbiamo veduto già riflettersi nell'uomo. Ma in Dio, la circolarità di essi è perfetta, la loro sufficienza assoluta. L'autogenesi divina non è in alcun modo toccata da esterni riferimenti, ma si compie in sé, con un procedere che è un permanere, con un moltiplicarsi che è un conservare la identità semplice e immutevole.

Di fronte all'essere creato, che è affetto dal nonessere, l'essere divino è scevro di ogni corrosiva opposizione, e perciò il suo affermarsi è assoluto ed eterno. Inoltre, negli esseri creati, altro è la qualità, altro la sostanza, per cui altro essi sono, altro essi hanno. Ma Dio, quel che ha, quello anche è, ed è unità di tutto ciò che è (*haec et est, et ea omnia*

unus est). Perciò la sua natura è detta semplice, in quanto nulla ha che possa perdere, e nessuna diversità sussiste tra chi ha e ciò che si ha (come tra un vaso e un liquore, un corpo e un colore, l'anima e la sapienza). Dio ha il Figlio ed è il Figlio, ha l'intelligenza ed è l'intelligenza [1].

Anche il sapere divino differisce profondamente da quello umano. La sapienza di Dio è increata; essa non si fa, ma è come fu e così sarà sempre: né l'essere stato né il dovere essere vi si trovano, ma l'essere soltanto, immutevole ed eterno. In quella sapienza sono tutti gli infiniti tesori delle cose intelligibili, delle ragioni immutevoli degli esseri che per mezzo suo sono stati creati. Infatti Dio nulla fece senza sapere: *porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat*. Ma — e qui è la differenza fondamentale tra il sapere e l'essere, in Dio e nell'uomo — mentre a noi questo mondo non potrebbe essere noto se non fosse; nella realtà, se non fosse noto a Dio non esisterebbe [2]. Quindi l'essere delle cose è il loro essere conosciute da Dio: *Verbum sempiterne dicitur, et eo sempiterne dicuntur omnia* [3].

L'ingenuo racconto della creazione, che è nel *Genesi*, si lascia ancora includere in quest'alta formula speculativa; ma il valore dell'atto creativo è profondamente mutato. I termini tradizionali del problema restano intatti, ma il contenuto che li riempie è diverso. Agostino parla ancora della creazione come atto di volontà divina ma questo volere non è più il *fiat* arbitrario dell'ebraico Jahve, e s'immedesima già con la ragione; quindi anche l'altra reminiscenza della creazione *ex nihilo* s'inserisce, trasformata, nella sua cosmogonia: dal nulla sì, ma

---

[1] *De civit. Dei*, XI, 10. [2] *Conf.*, IX, 10. [3] *Conf.*, XI, 7.

dal nulla delle cose, non dal vuoto; la condizione positiva del creato è nella stessa sapienza divina che, in quanto conosce, opera e operando trae all'essere. Agostino sente il bisogno di soggiungere che questo essere non è partecipe della sostanza divina; ma siffatta riserva ha un valore più limitato di quel che si creda, se è considerata in rapporto col concetto del Dio-Spirito, piuttosto che del Dio-Sostanza. In fondo, l'incomunicabilità della sostanza divina non ha che un significato polemico in rapporto all'emanatismo, che materializza in qualche modo Dio e fa sorgere il mondo da una propagazione della sua sostanza.

Il racconto biblico secondo il quale Dio in principio ha fatto il cielo e la terra è trasfigurato da un ardito allegorismo, secondo il quale *in principio* non esprime un inizio temporale, ma la creazione del mondo nel Logo, nella ragione divina [1]. Il problema del tempo è stato sempre tormentoso per la riflessione cristiana, non appena ha cercato di razionalizzare l'ingenua rappresentazione del *Genesi*. Se il mondo ha avuto principio nel tempo, che cosa faceva Dio prima di creare? E il creare, intervenendo come una novità nel tempo, non implica forse un mutamento nella stessa divinità? E quale ragione può darsi di ciò, che esso si è iniziato in un certo tempo, piuttosto che in un altro? Agostino, sulle tracce di Gregorio di Nissa, che tra i primi ha veduto molto chiaro in questo problema, ha allegorizzato il racconto biblico, che nell' interpretazione letterale dava luogo alle gravi difficoltà accennate, e ha fatto del tempo una realtà che non preesiste alla creazione, ma nasce in uno con essa. Se il

[1] *De Genes. c. Manich.*, I, 2, 3.

tempo si distende nell'atto in cui pervengono alla vita le creature, è chiaro che la difficoltà di ammettere un tempo antecedente viene eliminata, perché quell'antecedenza si risolve in una proiezione immaginaria e illusoria del temporale nell'eterno [1].

Ma dov'è che il tempo propriamente risiede? Ad ogni tentativo di fermarlo in qualche modo, il tempo par che si dilegui in un passato che non è più, in un futuro che non è ancora; e il presente è a sua volta un attimo librato tra i due abissi, senza nessuna stabile consistenza. Ma il problema, che la considerazione empirica non risolve, s'illumina allo sguardo della ragione, che intuisce un presente non temporale e fuggevole, ma permanente, che è la presenza stessa della coscienza a sé medesima, nella quale l'empirico passato e presente e futuro si fondono l'uno nell'altro come in una comune ragione, e insieme si distinguono il passato come presente memoria, il futuro come presente aspettazione e il presente come rappresentazione attuale. In ciò che trascende il tempo, nell'eterno, v'è dunque il fondamento del tempo; e questa acuta intuizione della realtà spirituale ci spiega, in ultima istanza, in qual modo il temporale sia prodotto da Dio, cioè « come l'eternità stando immobile, vada, per così dire, dettando i tempi futuri e i passati, senza essere né futura né passata » [2].

Come del tempo in particolare, così è della creazione in genere. Il racconto biblico parla dell'opera dei sei giorni, come se Dio avesse frazionato il proprio lavoro; ma anche qui bisogna intendere spiritualmente quel che nella interpretazione letterale appare inadeguato. L'ordine descritto dal *Genesi*

---

[1] *Conf.*, XI, 13, 30. [2] *Conf.*, XI, 11, 20.

non è affatto temporale, ma esprime soltanto la successione ideale delle cose secondo la graduazione delle loro essenze; in atto, i sei giorni sono un sol giorno, o un istante, o anche meglio, non si distendono nel tempo, perché sono momenti di un'attività eterna. E il settimo giorno, quello del riposo, riceve anch'esso una figurazione simbolica: poiché Dio è attività e vita, egli non ristà mai dall'agire e dal creare (e la conservazione stessa degli esseri non è possibile se non in virtù di una creazione continua); il riposo divino non può adunque significare l'inattività, ma soltanto questo: che Dio non crea un nuovo ordine di cose, dopo quello già creato, e non fa che mantenere in vita le specie già esistenti delle creature [1].

Il motto biblico che Dio ha creato il cielo e la terra non va inteso nel senso che si tratti del cielo e della terra nella loro presente configurazione. Il cielo di cui parla il *Genesi* è una materia spirituale compiutamente formata fin dall'atto della creazione, cioè la natura angelica, dotata di propria forma e di propria materia spiritualizzata. In contrasto con questa, Dio ha creato la terra, cioè la materia informe delle cose naturali. Qui però s'impone una distinzione fondamentale, che può essere intesa esattamente solo rimovendo l'immaginazione fallace del tempo: quella tra la materia e la forma. Dio non ha creato prima una materia informe e non si è poi adoperato, in un secondo tempo, a introdurvi una forma: egli ha creato la materia già tutta informata. Come la voce è materia delle parole, e queste indicano una voce formata; ma colui che parla non emette prima una voce informe, per poi raccoglierla

[1] *De Genes. ad litt.*, IV, 12.

e formarla nelle parole: così si può dire anche dell'operazione divina. Tuttavia, una distinzione tra forma e materia è possibile in una rappresentazione ideale della genesi delle cose. È lecito cioè scindere nel pensiero quel che in atto si presenta unito; e sotto questo aspetto la materia prima ci appare come una *informitas sine ulla specie*, come un essere che non è, un minimo di esistenza, che si conosce ignorando o s'ignora conoscendo [1]. Questa materia è il sostrato universale di tutti gli esseri creati, così dei corporei come degli spirituali; l' incidenza della forma in essa è come uno sprazzo di luce che l'investe.

Questa azione formatrice ha una particolare espressione organica nella dottrina delle cause o ragioni seminali [2]. Mentre la materia del cielo nasce già in atto formata, e quindi persiste sempre identica, immune da generazioni e corruzioni, la materia delle cose naturali, invece, non ha ricevuto dall'inizio se non i germi o le semenze primordiali di tutti gli esseri, che si son poi venuti gradualmente sviluppando. Di modo che la natura appare come un progressivo spiegamento di potenze seminali infuse da Dio nella materia [3]. Il carattere di queste potenze appare alquanto ambiguo; esse non sono né mera materia, né schietta forma, ma qualcosa di ibrido: hanno una umidità, favorevole alla fecondazione,

---

[1] *De Genes. ad litt.*, I, 15; *Conf.*, XII, 3 sgg. Questa idea vaga e indistinta della materia primordiale può essere riavvicinata alla χώρα del *Timeo* platonico: cfr. Robin, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris, 1919.

[2] *De Genes. ad litt.*, IX, 17.

[3] *De Trinit.*, III, 14. *De Genes. ad litt.*, VII, 28. La potenza creatrice alcune cose pose in essere completamente realizzate (*quaedam conditis iam ipsis naturis*), altre nella predisposizione delle loro cause (*quaedam praeconditis causis*).

che le avvicina alle sostanze materiali, e nel tempo stesso la struttura di princìpi formali, di ordine, proporzione, organicità, che le fa considerare come « *efficacissimi numeri* » [1]. A torto però si cercherebbe di rintracciare in questa dottrina un presentimento dell'evoluzionismo moderno: Agostino è, coi filosofi greci, fermamente convinto dell'inconvertibilità delle specie; quindi per lui lo sviluppo è limitato nell'àmbito di ciascuna specie, posta come una realtà creata originariamente da Dio.

Ma più che l'acume delle singole spiegazioni insinuate a titolo di modesto commento al *Genesi*, si ammira nella cosmologia di Agostino il significato razionale ed etico di cui egli informa tutta l'opera della creazione e che costituisce l'armonia divina del creato. L'opera divina è opera di amore e di bontà; quindi in essa non albergano l'odio e la malizia. Epperò le cose che sono, son buone; il male non appartiene all'ordine della natura. Al dualismo manicheo, che impersona il male in una natura opposta a quella del bene, Agostino contrappone la dottrina della negatività del male, che, già abbozzata dai suoi predecessori, riceve per opera sua un meraviglioso sviluppo. Dio, che è somma bontà, egli dice, in quanto crea gli esseri, li fa partecipi del bene; nessuno in quel grado eminente che a lui è proprio, perché nessuno possiede l'essere pieno e sommo della divinità; ma qual più, qual meno, in modo che le nature degli esseri si graduano e nella loro gerarchia formano il piano armonico dell'universo. Ma il male, come non è in Dio, così non è essenzialmente nelle creature; alla natura buona delle cose quindi non è contrario se non ciò che

---

1 *De Genes. ad litt.*, V, 7, 20.

non è. Il male non è da natura ma da vizio; e per vizio, per cattiva volontà, i nemici di Dio avversano il suo impero, non valendo tuttavia a nuocere a lui, ma solo a sé stessi. Il vizio, con cui resistono a Dio quelli che sono chiamati suoi nemici, non è male di fronte a Dio, ma solo di fronte ai medesimi autori, perché corrompe in essi il bene che hanno da natura. Soltanto i beni per conseguenza possono sussistere in alcun luogo; i mali in nessuno, perché anche quelle nature che dalla spontaneità del malvagio volere sono state viziate, sono cattive in quanto sono viziose, ma in quanto sono nature sono buone. E poiché il vizio subisce la sua pena, anche questo è un bene, che non resta impunito, mentre se esistesse un male naturale, ogni pena sarebbe ingiusta e superflua [1].

Il problema del male esula così dalla cosmologia, in cui i manichei avevano cercato d'inserirlo, con l'immaginazione di un male originario, metafisico, intrinseco alla struttura dell'universo; esso diviene creatura della volontà. Prima di quella umana, della volontà angelica: perché gli angeli malvagi hanno anticipato il dramma che si compie nella coscienza dell'uomo, e, tali non essendo originariamente, son divenuti malvagi, per essersi distratti da Dio e rivolti a sé stessi in un primo atto di superbia [2].

E senza l'incombente fatalità e la scissione irreparabile che implicherebbe un male di natura, l'universo appare nel suo complesso come un armonico compendio dei doni dello spirito divino. Non le singole creature, che nella loro imperfezione esprimono solo parzialmente la bontà del creatore, ma l'organismo, l'*universitas* delle creature realizza il piano morale della provvidenza, perché ivi s'integrano a

---

[1] *De Civit. Dei*, XII, 2. [2] Ibid., XII, 6.

vicenda le significazioni particolari di ciascuna di esse; e il perché di ogni essere, che isolatamente potrebbe sembrare inesplicabile o insussistente, si spiega nella sua subordinazione alle finalità del tutto. Questa armonica bontà del creato è anche l'intrinseca razionalità di esso, perché la legge dell'amore divino, che indirizza le creature ad un unico fine, forma il loro nesso ideale, la ragione superiore della loro esistenza.

6. Il male e la moralità. — Il problema del male si accentra nel volere, nella personalità umana. Se non v' è un male di natura, vuol dire che all'atto volontario non preesistono, già tracciate, le due vie del bene e del male. Che cosa è allora che fonda il male dell'azione e del volere? La volontà, dice Agostino, è nostra ed in nostro potere; quindi essenzialmente libera. La sua scelta è del tutto spontanea: come natura creata, essa tende verso Dio e aderisce alla bontà; ma come sola arbitra del suo destino, essa può rivolgersi anche verso sé medesima distogliendosi dal suo creatore. E in quanto si converte da ciò che è superiore a ciò che è inferiore, essa diviene cattiva, non perché vi sia un male al quale si converta, ma perché è cattiva la stessa conversione.

Noi quindi possiamo riporre nella volontà cattiva la causa dell'opera malvagia; ma della volontà cattiva non possiamo dare, a sua volta, una causa efficiente, perché non ve n' è, perché a voler parlare di causa, bisognerebbe attribuirle una causalità deficiente [1]. Se mi si chiede: donde l'*aversio*, il

[1] *De Civit. Dei*, XII, 6.

distogliersi del volere da Dio?, io sono in diritto di rispondere: non so, e questa ignoranza è scienza, perché di ciò che non è non si può avere una notizia positiva [1]. Voler trovare una causa positiva di quella defezione, è come pretendere di veder le tenebre o udire il silenzio: due cose che sono tuttavia note a noi, ma non per mezzo degli occhi e degli orecchi, né per mezzo di alcun concetto, ma per privazione di ogni concetto; e di siffatte cose si può dire che *nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur* [2].

Questa negatività dialettica del male è di grandissimo momento nella filosofia di Agostino. Essa fonda la responsabilità morale dell'uomo, perché il bene e il male si costituiscono nell'atto della sua elezione, sono prodotti e non cause del volere; mentre l'opposta dottrina manichea fa dell'uomo il teatro passivo di una lotta tra princìpi trascendenti, che non sono in suo potere. Essa dà, pur nel contrasto delle tendenze umane, la coscienza dell'unità superiore della persona, che attribuisce a sé i termini e i momenti della lotta e si riconosce arbitra del suo destino. Come incluso nel processo dialettico della volontà, il male è peccato; *aversio ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona*; e in quanto è tale, esso ha intrinseca la propria pena, perché nell'impossibilità di nuocere a Dio, nuoce a sé medesimo, volgendo la natura umana contro di sé. Piuttosto che in un agire, esso si risolve in un patire, e in questa defezione, che forma la colpa del soggetto, c'è già la sua pena [3]. È dunque immanente alla volontà una norma di giustizia, che fa

---

[1] *De lib. arb.*, II, 54. [2] *De Civit. Dei*, XII, 7.
[3] *Confess.*, VII, 3.

del bene un premio, del delitto un castigo; ogni ulteriore sanzione dell'autorità umana o divina ha il suo fondamento in questo processo interiore della coscienza.

Agostino ha una intuizione finissima della dialettica del volere. Egli comprende quanto v'è di falso e meccanico nella concezione della lotta spirituale secondo i manichei: ciò che dà valore a quella lotta è l'identità della persona, che attribuisce a sé il volere e il disvolere, il bene e il male, e si svolge o si dissipa, aderendo a Dio o dissidendo da Dio e da sé medesima In questo processo dialettico, la pienezza del volere non è all'inizio ma al termine; non nella volontà che ha nel suo libero arbitrio l'operare il bene o il male, ma nella volontà che si possiede nella realizzazione del suo fine spirituale; che è quello che comanda, e che perciò veramente attua la propria potenza [1].

La lotta della carne con lo spirito che forma tanta parte dell'ascetismo cristiano riceve qui il suo più alto significato idealistico. Non lo spirito contrasta alla carne, come sostanza ad opposta sostanza; poiché la carne, compresa com'è nei piani della creazione, è naturalmente buona; ma lo spirito contrasta a sé medesimo, in quanto si volge alla carne e si fa carnale, distogliendosi dal proprio fine superiore.

È falso, dunque, dire che tutti i mali dell'anima provengano dal corpo: perché la corruzione del corpo, che aggrava l'anima, non è causa del primo peccato, ma pena; e non è la carne quella che ha reso l'anima peccatrice, ma viceversa. Il demonio, per es., non è perverso per colpa della carne, di

---

[1] *Confess.*, VIII, 9.

cui anzi è privo; ma perché, vivendo secondo sé stesso, è diventato demonio [1]. La lotta del bene e del male è dunque intima alla coscienza, avendo la sua radice in un identico soggetto.

E la conclusione di essa non vuole essere pertanto un'apatia, secondo l'immagine vagheggiata dagli stoici: poiché se con questo nome s'intende una vita impassibile e senza peccato, l'ideale è bello, ma non è di questa vita; anzi chi stima di vivere senza peccato, *non id agit ut peccatum non habeat, sed ut veniam non accipiat.* Ma se si vuole intendere una vita senza affetti, chi non giudicherà questo stupore peggiore di tutti i vizi? E se molti credono di giungere a un tale stato, in cui da nessun affetto vengono più eccitati, essi perdono tutta la loro umanità, più che non conseguano una tranquillità superiore. Una cosa non è retta sol perché dura, o sana perché stupida [2].

L'intuizione morale di Agostino, al contrario, non dissocia dal rigorismo etico un sano eudemonismo, che esprime quasi la tonalità psicologica delle forze dello spirito e dà allo spiegamento della coscienza il senso giocondo dell'attività che tende al suo fine normale. Avendo egli stesso intensamente vissuto la crisi della moralità, Agostino non convelle la natura umana come quegli intransigenti moralisti che creano al bene condizioni incompatibili con la vita e che, col peccato, vorrebbero spegnere anche il peccatore. La sua dialettica lo fa accorto che il vizio, non essendo natura, non può mai totalmente conquistare l'uomo, e che lascia sempre intatto un fondo di bontà. C'è quindi per ogni peccatore, quantunque indurito, una possibilità di re-

---

[1] *De Civit. Dei*, XIV, 2, 3. [2] *De Civit. Dei*, XIII, 9.

denzione e di salvezza, per il fatto stesso che il vizio non può avergli divelta la natura, che è intrinsecamente partecipe della bontà divina. La vita spirituale è uno spiegamento del bene attraverso la crisi del male: al suo culmine v'è bontà affatto scevra da malizia; ma non v'è, in nessun punto del percorso, una malizia priva di ogni bontà, perché ciò che è, è buono in quanto è; mentre un'assoluta malizia sarebbe l'assoluto niente e, come tale, non si dà nella realtà.

Ma il problema della volontà si complica inserendosi in quello della prescienza divina: se Dio è presciente, come la volontà può essere libera nella sua scelta? Non ha essa la propria azione necessariamente condizionata dal sapere di Dio che l'anticipa già idealmente, togliendole spontaneità ed autonomia? La quistione è vivacemente dibattuta nell'opera *De libero arbitrio*, e viene risolta in modo assai ingegnoso, col far ricadere sugli oppositori della libertà morale la difficoltà che essi propongono. In che modo, risponde Agostino, la prescienza divina può toglier di mezzo la volontà, se essa è per l'appunto prescienza della futura volontà? La prescienza di Dio, dunque, non mi toglie quel potere, il quale anzi mi appartiene con maggior certezza, perché essa me l'attribuisce [1].

La risposta è più abile che esauriente, perché non tanto della volontà è quistione, quanto della libertà o della coattività dei suoi atti. E Agostino, conscio in qualche modo della possibilità che il dubbio resti ancora aperto, ritorna con un nuovo argomento sul problema. Come tu, con la tua memoria, egli dice, non costringi che le cose che sono

---

[1] *De lib. arb.*, III, 8.

avvenute siano avvenute, così la prescienza divina non costringe ad essere le cose che saranno [1]. Ma il dubbio incalza sempre più dappresso. Il sapere divino non è, come la memoria degli uomini, una mera visione, che lascia immutato il proprio oggetto; esso è un fare; quindi la prescienza è in realtà una predestinazione. Come allora si salva la libertà del volere umano? E d'altra parte, quella sufficienza dell'azione volontaria a sé medesima che pareva scaturire dalle premesse di Agostino, come si concilia con l'attiva partecipazione di Dio alle vicende umane? La buona azione è meritoria o è dono gratuito ?

Fin qui Agostino ha veramente illustrato il solo momento negativo della dialettica del volere: egli ha rimosso da Dio e da ogni altro principio opposto a Dio la causa del male, dandone la piena paternità all'arbitrio degli uomini. Egli ha fatto così balenare l'idea, tanto più vivace quanto più fortemente l'istanza polemica contro l'oggettivismo gli faceva accentuare il valore della soggettività, che la volontà sia del tutto *sui iuris*, che abbia in suo arbitrio la fondazione effettiva del bene. Ma questa conclusione positiva, egli non l' ha mai tratta esplicitamente. Anzi, via via che la considerazione dell'influsso divino si fa preponderante nel suo spirito, egli è spinto ad isolare l'uno dall'altro i due momenti, positivo e negativo, del problema, ed a sottrarre il primo al dominio dell'uomo, ponendolo invece alla mercé di Dio. La polemica coi pelagiani dà il tracollo a questo primo squilibrio, che rompe il ritmo della sua dialettica; e l'accanimento della lotta contro avversari, tanto più pericolosi quanto più si atteg-

---

[1] *De lib. arb.*, III, 11.

giano ad interpreti fedeli del suo pensiero, travolge, nella concezione di Agostino, anche la libertà del volere.

7. L'eresia pelagiana. — Questa si allaccia alla dottrina della negatività del male professata da Agostino. Se il male non è sostanza, ma un nome privo di sostanza, in che modo ha potuto debilitare perpetuamente l'umana natura? Questo è il punto di partenza di Pelagio [1], che, insieme col suo scolaro Celestio, ne trae con vigore le conseguenze implicite. La dottrina del peccato originale, che presuppone una solidarietà di tutti gli uomini in Adamo, ne viene per la prima sconvolta: ciascuno è responsabile dei propri atti soltanto e non di quelli dei progenitori. Ogni azione nasce infatti dalla piena spontaneità dell'agente, che ha in suo potere il bene e il male, non preesistenti a guisa di entità al suo operare. *Omnes propria voluntate regi* [2]; è questo il principio fondamentale di Pelagio, che a un concilio di vescovi palestinesi appare concepito nello spirito di una perfetta ortodossia, in virtù del prudente accorgimento del suo autore, che, dinanzi ai giudici, mostra di respingere come illecite le conseguenze logiche trattene dallo scolaro Celestio. E tuttavia queste non sono meno stabilmente fondate, non solo in rapporto alla solidarietà degli uomini in Adamo, ma anche alla loro capacità di fare da sé stessi il bene. Perché, una volta riconosciuto che la volontà libera è unico criterio dell'azione, e le opere buone, non meno delle cattive, dipendono da

[1] August., *De natura et gratia*, 21.
[2] August., *De gestis Pelagii*, 5.

essa esclusivamente, è reso superfluo l'ausilio di una speciale grazia divina e finanche della mediazione del Verbo incarnato.

Pelagio si limita con circospezione a distinguere in ogni atto tre momenti: il potere, il volere e l'essere, riponendo il primo nella natura umana, il secondo nell'arbitrio, il terzo nell'effetto. E il potere egli attribuisce a Dio, in quanto l' ha conferito all'uomo nella creazione; ma gli altri due momenti, il volere e l'essere, si riferiscono, secondo lui, unicamente all'uomo, poiché promanano dalla fonte del libero arbitrio. Quindi l'opera buona è merito e lode dell'uomo; anzi in un certo senso dell'uomo e di Dio, che conferisce la possibilità stessa del volere e dell'operare; ma l'idea della grazia divina non deve fare scomparire quella del merito, che è fondata sulla deliberazione autonoma della volontà. Così per esempio, la possibilità di vedere non è in poter nostro; sibbene quella di utilizzarla in un modo o nell'altro [1].

Celestio va molto oltre. Egli sostiene che Adamo sarebbe morto anche se non avesse peccato; che la sua colpa ha leso lui soltanto e non pure il genere umano; che la legge introduce al Regno non meno del Vangelo; che prima dell'avvento di Cristo vi furono uomini senza peccato; che i fanciulli appena nati sono nella stessa condizione in cui era Adamo prima della prevaricazione; che, né per la morte di Adamo muore tutto il genere umano, né tutto risorge per la risurrezione di Cristo. Altre sue tesi sono, che la grazia e l'aiuto di Dio non sono impartiti pei singoli atti, ma sono riposti nella

---

[1] PELAGII, *Pro libero arbitrio*, lib. III, riferito da AUGUST., *De Gratia Christi et de peccato originali*, lib. I, 5, 6.

generale costituzione della natura umana; che la grazia è data secondo i meriti, essendo ingiusto che essa sia attribuita ai peccatori; che quindi anch'essa è riposta nella nostra volontà: «Se facessimo tutto per grazia, allora, quando siamo vinti dal peccato non saremmo vinti noi, ma sarebbe vinta la grazia di Dio, che volle in tutti i modi giovarci e non vi riuscì»[1].

Pelagio e Celestio sono due magnifiche tempre di razionalisti, che non esitano, particolarmente il secondo, a trarre dal concetto della libertà tutte le sue ricche conseguenze. Queste sono però disastrose per il cristianesimo. Se il peccato di Adamo ha nociuto a lui solo, l'incarnazione del Logo e la sua opera redentrice sono superflue; se il bene si crea con la sola forza della volontà, è inutile ogni opera di una chiesa, inserita tra l'uomo e Dio; se l'azione umana è meritoria, a nulla più serve la grazia. Tutto il paziente lavoro della dommatica cristiana sarebbe stato in un attimo vanificato, se le tesi pelagiane fossero riuscite a trovarvi diritto di cittadinanza. Così si spiega la violenta reazione di Agostino contro di esse, che finisce per travolgere anche il concetto della volontà, da lui precedentemente fondato. Il vescovo si è sovrapposto al pensatore ed ha salvato la chiesa a spese della filosofia[2].

---

1 AUGUST., *De gestis Pelagii*, 23-30.

2 L'apologetica cattolica si è sempre sforzata, e tuttora si sforza, di dimostrare che tra le due fasi dell'attività intellettuale di Agostino non v'è discordanza sostanziale. Già lo stesso Agostino, nelle *Retractationes* (I, 9, 6) aveva affermato: *longe antequam pelagiana haeresis extitisset, sic disputavimus velut iam contra illos disputeremus*. Questa confessione c'interessa specialmente come espressione di un dubbio, sorto già nel suo spirito, sulla coerenza logica delle sue dottrine, prima e dopo la crisi pelagiana. Ma si può concedere anche di più: contradizione formale tra le une e le altre non v'è, nel senso

A Pelagio, che distingue i tre momenti del potere, del volere, dell'essere, Agostino risponde che essi sono tutti egualmente alla mercé divina; e insieme con una generica grazia che impartisce l'originaria possibilità di fare il bene, egli pone una seconda e particolareggiata grazia, immanente ai singoli atti, che effettua il volere e l'essere [1]. Quindi l'idea del merito gli si eclissa totalmente: ciò che pare un merito dell'uomo è dono di Dio, un suo rendere grazia per grazia. La cooperazione vo-

---

che la prospettiva mentale è, nei due casi, diversa e i rispettivi problemi non coincidono; ma, negare che tra il *De libero arbitrio* e gli scritti antipelagiani vi sia discordanza profonda d'ispirazione, è un voler negare l'evidenza. E l'evidenza non può esser negata con argomenti efficaci. Per es., il GILSON, nella sua *Introduction à l'étude de St. Augustin*, cit., p. 198, sostiene, non senza disinvoltura, che il problema che passa per il più grave nell'agostinismo, quello della conciliazione della grazia con la libertà, in realtà non esiste per Agostino. Come se una contradizione, o comunque un'aporia, per esistere nell'opera di un pensatore, dovesse richiedere il suo esplicito riconoscimento! In tal caso si può esser sicuri che non verrebbe mai all'esistenza. Con maggiore consapevolezza della reale difficoltà, il GUZZO (*A. dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Firenze, 1925, p. 126) nega la distinzione tra una fase di scritti anti-pelagiani e una fase precedente, in cui Agostino avrebbe, col libero arbitrio, affermato la possibilità di pervenire al bene con pure forze umane: ciò che invece non ha mai fatto. Ma non in questi termini va posta la questione, perché, come ho già detto, la prospettiva mentale è, nei due ordini di scritti, diversa. Si tratta invece di vedere se, col concetto della mera negatività del male, delle prime fasi, possa accordarsi quello di un peccato trasmissibile di generazione in generazione, che ha fatto dell'umanità una *massa damnationis*. Chiunque non sia prevenuto da preconcetti apologetici, non può fare a meno di riconoscere che quest'ultima concezione del male segni una ricaduta nel dualismo manicheo. (Cfr., a tal proposito il libro del BUONAIUTI, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, 1928, p. 380, dov'è citata la tesi del Bruckner intorno alla rinnovata influenza del manicheismo sul pensiero di Agostino).

[1] *De gestis Pelagii*, 22; *De gratia Christi*, ecc., I, 26.

lontaria dell'uomo nel procacciarsi la grazia divina non è negata, ma è resa quasi superflua, come generalmente la libertà del volere. Infatti Agostino è spinto ad accentuare, in contrasto coi pelagiani, l'idea della solidarietà degli uomini in Adamo, e della conseguente schiavitù in cui sono caduti e da cui sarebbero incapaci di trarsi fuori con le proprie forze. La liberazione loro è un atto completamente arbitrario di Dio: il genere umano era condannato per colpa del primo parente, esso formava una *massa damnationis*, dalla quale Dio ha tratto coloro che ha voluto trarre, mercé una grazia immeritata. Questa scelta si determina in base alla predestinazione, intesa come prescienza e preparazione dei benefici di Dio, con cui certissimamente son liberati tutti coloro che sono liberati [1]. Essa vale unicamente nella sfera del bene, della salvezza; non v'è una predestinazione al male, alla dannazione. E tuttavia v'è già in questa unicità l'appiglio alla duplice predestinazione delle eresie medievali; perché, se alcuni si salvano per effetto di una scelta arbitraria, qual altro fondamento si dà alla dannazione degli altri, senza loro colpa, se non una contraria predestinazione? Solo un sottile sofisma trattiene ancora Agostino dal cadere in questa negazione estrema della libertà, in questo rinnovato manicheismo ortodosso. Noi siamo, egli dice, figli dell'ira divina; e pertanto la condanna di molti si legittima con ciò che Dio non vuol fare ad essi misericordia: non già nel senso che da lui proceda un'azione positiva che li renda peggiori (ciò che sarebbe formalmente una seconda predestinazione), ma nel senso soltanto che

---

1 *De dono perseverantiae*, 14.

da lui non procede alcun ausilio che li renda migliori [1].

Ma sta di fatto che, in quest'ultimo periodo della sua vita, anche il cuore ed il pensiero di Agostino si sono induriti, come quelli del suo Dio, e uno spaventoso fatalismo domina le sorti dell'umanità, posta come un trastullo nelle mani di Dio e della chiesa. La libertà del volere svanisce in un remoto passato, anteriore alla colpa di Adamo; ma nel mondo foggiato da quella colpa il volere è schiavo, la predestinazione inflessibile, la grazia arbitraria; ivi domina nuovamente l'ira del Dio dei giudei.

Agostino ottenne la condanna dei pelagiani in un primo concilio tenuto a Cartagine nel 411 e in altri successivi; ma la chiesa si ritrasse sgomenta, di fronte all'implacabile durezza con cui il suo difensore si riscattava dalla taccia di aver suscitato l'eresia di Pelagio. La dottrina agostiniana della predestinazione e della grazia non riuscì mai ad acclimatarsi completamente negli ambienti ecclesiastici; e soltanto in periodi di fanatismo religioso, come nella Riforma, essa fu in onore presso i nuovi eretici. Era forse destino che il pensiero del grande vescovo, procedente da estremo a estremo, dovesse essere, nella storia, un continuo fomite di eresie.

8. Le due città. — L'occasione a scrivere l'opera *De civitate Dei* venne ad Agostino dal saccheggio di Roma fatto dai Goti di Alarico e dalla imputazione del disastro rivolta dai pagani alla religione cristiana [2]. Ma l'impulso interiore gli fu dato dalla

---

[1] *Quaest. ad Simplic.*, I, 2, 15. [2] *Retract.*, II, 69.

stessa dialettica della volontà: il volere umano, che, in quanto si volge a Dio, attua la propria natura e si perfeziona, mentre si vanifica avendo per meta sé stesso, costituisce e fonda nel primo caso la città di Dio, nel secondo la città terrena. Nell'una, dunque, *praecessit amor Dei*, nell'altra l'*amor sui* [1]. Agostino non si limita a segnalare l'opposizione puntuale dei due concetti; egli ne segue lo sviluppo storico, trasfigurando speculativamente i dati che l'esperienza gli somministra. Al piano ideale della sua antitesi gli eventi sono propizi: mentr'egli scrive, la potenza mondana di Roma è rapidamente travolta e la chiesa cristiana eleva più imponente la sua costruzione. La successione storica delle due città e delle due ere è conforme a quella tracciata da Paolo: prima nasce ciò che è animale e poi ciò che è spirituale: prima l'Adamo carnale e poscia l'Adamo spirituale: « così, nel genere umano, precede il cittadino di questo secolo, e quindi segue colui che è pellegrino nel secolo ed appartiene alla città divina, predestinato per grazia, eletto per grazia; pellegrino per grazia quaggiù, cittadino per grazia nel cielo » [2].

Il tema fondamentale della critica, minuta, petulante, di tutte le manifestazioni storiche della città terrena (che ha in Roma le sue maggiori esemplificazioni) è dato dalla considerazione che essa sia asservita a demoni impuri e malvagi, così nell'effimera potenza come nel finale disastro. Passano quindi nuovamente sotto le forche caudine dell'implacabile critica tutti i fasti del nome romano; null'altro che idolatria e superbia è in fondo alle passate grandezze. L'amore di sé che le ha susci-

---

[1] *De Civit. Dei*, XIV, 113.
[2] Ibid., XV, 1.

tate si avvia infatti inevitabilmente alla propria dissoluzione finale.

I romani pongono tre gradi di socialità: la famiglia, la città e l'orbe terrestre, e concepiscono la loro storia come un ininterrotto sviluppo del primitivo nucleo fino al cosmopolitismo dell'impero. Ma già Tertulliano aveva notato in questa universalità umana una diabolica contraffazione della città di Dio; e Agostino è anche più preciso nel dimostrare a qual prezzo gli uomini cercano di fondare con le proprie forze l'unità di tutta la loro stirpe. La diversità delle storie e dei linguaggi; la necessità di guerre esterne per imporre a tutti i popoli uno stesso dominio; la fatalità di guerre civili, in dipendenza di questa forzata unione: ecco quel che costa e quel che vale *pax societatis* [1].

Eppure è in tutti il desiderio della pace. Quegli stessi che vogliono le guerre, null'altro vogliono che vincere; combattendo vogliono dunque pervenire a una pace gloriosa: *non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt.* E anche un individuo mostruoso, che viva di stragi e di rapine, incrudelisce non per cupidigia di nuocere, ma per necessità di vivere: anch'egli vuole pertanto una pace a modo suo. Le stesse fiere crudelissime custodiscono la loro razza con una certa pace, accoppiandosi, generando, partorendo. E l'uomo, che è mosso dall'impulso di dominio, odia la giusta pace di Dio ed ama l'iniqua pace sua; ma non può in nessun modo non amare qualunque pace. Non vi è vizio che sia tanto contrario alla natura, che possa distruggere anche le ultime tracce della natura; anche ciò che è perverso è necessario che sia in pace con alcuna parte

[1] *De Civit. Dei*, XIX, 7.

delle cose, in cui esiste o di cui consiste; altrimenti non esisterebbe neppure. E siccome v'è una qualche vita senza dolore, ma non mai un dolore senza una qualche vita; così può esservi una pace senza guerra, ma non già una guerra senza pace, non per quel ch'è guerra, ma per quel che si compie da coloro che hanno una qualche natura; mentre non sarebbero affatto se non possedessero una qualche pace [1].

Il concetto della pace, così profondamente tracciato, può servir di criterio di un'alleanza superiore tra le due città, malgrado la loro antitesi. La città di Dio nasce, in contrasto con quella terrena, nel mondo dello spirito, e si svolge con una vita propria, indipendente ed anzi ripugnante ad ogni manifestazione di potenza mondana. Essa ha nel cielo la propria sede gloriosa, e sulla terra è straniera e pellegrina; ma tuttavia, anche questo pellegrinaggio forma un elemento necessario della sua costituzione, quindi anche ciò che è terreno entra nell'economia dei suoi piani. Così, la pace celeste è, nella sua essenza, scevra di ogni guerra, e ciò nonostante, essa non ripudia la pace terrena e contingente, ma se ne avvale nella sua peregrinazione sulla terra e la indirizza verso le proprie finalità superiori.

La felicità vera dell'uomo è al di là di questa transitoria composizione del terreno e del celeste, in una cittadinanza scevra dalle effimere lotte terrene; e tuttavia il fedele, in quanto volge l'uso della sua cittadinanza inferiore al fine amato e sperato di quella superna, può essere anche ora beato della sua speranza, anziché del suo attuale possesso [2]. Si svolge di qui un motivo immanentistico, analogo a

---

[1] *De Civit. Dei*, XIX, 13. [2] Ibid., XIX, 20.

quello che abbiamo osservato nel Vangelo di Giovanni. Giunge l'ora, anzi essa è giunta, in cui i morti udranno la voce del figliuolo di Dio, e coloro che l'avranno udita vivranno: queste parole dell'apostolo, secondo Agostino, non si riferiscono alla seconda risurrezione, quella dei corpi, che avverrà alla consumazione dei secoli, ma alla prima, che è già presente e concerne l'anima soltanto, ancora nel suo corpo mortale. A questa non pervengono se non quelli che saranno beati in eterno; mentre l'altra sarà comune anche ai dannati [1]. In questo concetto spiritualizzato della risurrezione entra anche un allegorico chiliasmo, che Agostino riceve, epurandolo, dalla comune tradizione popolare: la chiesa, egli dice, è anche oggi il regno di Cristo e dei cieli; e i morti non si distaccano da essa, ma, glorificati, restano in una permanente comunione di vita, che forma la sostanza vera del millenarismo.

E la visione finale di Agostino è, con Paolo, quella del giorno del Signore, in cui Dio sarà *omnia in omnibus*. Allora noi percepiremo Dio, reggente tutte le cose, anche coi nostri corpi; allora il male non sarà più e il bene regnerà sovrano e incontrastato. Il primo arbitrio dell'uomo era: *posse non peccare*; l'ultimo sarà, *non posse peccare*. E l'anima, immune dalla possibilità di una ricaduta, ma non tuttavia dimentica della propria liberazione, godrà in Dio il frutto del suo riscatto [2].

---

[1] *De Civit. Dei*. XX, 6.

[2] Ibid., XXII, 29-32. È stata sollevata dagl'interpreti moderni la quistione se l'antitesi tra la città terrena e la città divina sia identica all'antitesi tra lo stato e la chiesa. Per Agostino le due coppie non coincidono, sebbene egli si serva continuamente di esempi tratti dallo stato romano per illustrare la città terrena, e dalla chiesa cristiana per illustrare la

La *Civitas Dei* di Agostino è il monumento più complesso che l'antichità cristiana ci abbia tramandato. Confluiscono in essa tutti i temi storici della letteratura apologetica, dalle primitive istanze contro l'impero, alla più matura e superba coscienza del cristianesimo già trionfante, all'ardito piano di una pacificazione durevole dei due avversari sulla base di un riconoscimento della priorità ideale della città di Dio. E vi affluiscono anche rapsodicamente tutti i più alti temi speculativi della gnosi cristiana: quel che Agostino ha disseminato negli innumerevoli suoi scritti, qui si ritrova condensato e raccolto, pur senza una più salda unità organica. Forse appunto perciò, l'opera ci appare congestionata e sovraccarica; specchio fin troppo fedele di quel sincretismo cristiano, che affastella tutti i tesori del mondo antico e del nuovo, quasi nell'ansia di un pericolo imminente di dispersione. Il nesso che dovrebbe saldare tutta quella congerie è l'intuizione idealizzata di due età storiche;

---

città divina. Ma, a rigore, le rispettive sfere non combaciano; come osserva il Gilson, tutti i membri della città terrena sono destinati alla dannazione finale; mentre gli eletti della città divina fanno pur parte dello stato in cui vivono. Inversamente, la chiesa non è la città di Dio, perché questa città è la società di tutti gli eletti, passati, presenti e futuri; e vi sono stati manifestamente dei giusti, eletti prima della costituzione della chiesa di Cristo, e vi sono tra i presenti persecutori della chiesa dei futuri eletti, che si convertiranno. Le due città sono mescolate sulla terra e saranno divise solo nel giorno del giudizio (*op. cit.*, p. 233). Per Agostino, dunque, la distinzione è ideale (con un sottinteso escatologico), non empirica. Taluni vedono, nell'antitesi delle due città, un influsso del manicheismo, mai del tutto debellato dal pensiero di Agostino. Questa opinione a noi sembra, entro certi limiti, accettabile: la città terrena è per lui una realtà troppo positiva perché possa facilmente rientrare nel concetto della negatività del male; nondimeno, essa non si pone sullo stesso piano della città di Dio; il che vuol dire che la crisi antimanichea non è stata vissuta invano da Agostino.

ma le categorie storiche di Agostino sono troppo palesemente insufficienti: la nuda azione del diavolo non spiega, neppur ad un credente, la vita di Roma. Donde una monotonia invincibile della critica, che acuisce, nel lettore, il senso della sua inadeguatezza. Il mondo romano appare non risoluto nella coscienza del cristianesimo, ma quasi aggiogato esternamente ad essa, per effetto di una vittoria che sembra ancora trascendere le speranze, i mezzi, l'opera stessa del vincitore. L'insoddisfazione che suscita la dialettica storica di Agostino è quasi un oscuro sentore che la lotta non è chiusa e che anzi il suo epilogo è ancora lontano.

Agostino moriva nel 430, vincitore di tutti i suoi avversari, ariani, manichei, pelagiani, donatisti [1]. Egli lasciava una sterminata produzione letteraria, in cui si riflettevano tutti gli interessi spirituali della patristica: interessi esegetici, apologetici, pastorali, speculativi. In essa tutto il cosmo intellettuale cristiano appare ricapitolato, nell'originalità del suo potente soggettivismo, non meno che nella forza di assimilazione del contenuto pagano. È un mondo che solo dall'esterno si presenta ben connesso ed organizzato; in realtà è travagliato da intimi dissidi e attraversato da opposte correnti che lo decompongono e lo ricompongono con una fluttuazione senza tregua. Come il Medio Evo al quale essenzialmente appartiene e che anzi storicamente pone in essere, il cristianesimo è l'era spirituale delle trasformazioni feconde, delle lotte e delle pacificazioni, dei connubi e degli incroci, attraverso i quali si forma e si spiega la fisonomia più definita della vita moderna.

---

[1] Il donatismo forma una piccola varietà nel complesso dell'eresia pelagiana, avente per proprio tema la questione del battesimo ai neonati.

Solo un assorto misticismo o una considerazione estetizzante possono, nell'apparente rigidezza della sua struttura, vedere una realtà permanente, sottratta alle vicissitudini del tempo, e riposarsi nella contemplazione dell' immota città di Dio che attira a sé l'irrequicto movimento della città terrena, conferendogli l'aspetto di una fissità simile a quella che assumono da lontano le acque di un torrente. È una illusione della lontananza; ma avviciniamoci a questo immobile Medio Evo cattolico e lo vedremo pieno di agitazione e di travaglio, in preda a crisi profonde di rinnovamento.

Il portatore di queste crisi è Agostino, la cui opera forma quasi l'unico alimento del pensiero medievale, che attraverso di essa rivive la storia dell'antico mondo e quella che Gesù ha nuovamente instaurata. Agostino è per l'appunto il pensatore nel quale i termini del conflitto sono egualmente potenziati e che pertanto li tramanda nella loro più viva schiettezza. L'interessamento assiduo verso i suoi scritti, per le generazioni che hanno perduto il contatto con le fonti originali dell'antichità classica e dello stesso cristianesimo ellenizzato, ristabilisce, se pur mediatamente, il loro rapporto col passato, in maniera tanto più efficace, quanto più intensamente nell'unica personalità del mediatore ed interprete sono condensate le esperienze ideali delle due età, e più frequenti corrono gli influssi e le antitesi tra l'una e l'altra.

Questa importanza di Agostino, per grande che sia, è destinata nondimeno a tramontare, allorché, nel periodo della più matura evoluzione intellettuale, i pensatori vengono in contatto diretto con le fonti classiche: la funzione del mediatore e dell'interprete è necessariamente resa superflua. Ma l' importanza

del filosofo non decresce, anzi diviene maggiore e più schietta, per il fatto stesso che l'opera sua viene a poco a poco sfrondata di tutto ciò che formava motivo di un estrinseco e riflesso interessamento, mentre emerge a poco a poco nell'originalità ardita della sua fisonomia.

Ma la liberazione piena della personalità vera di Agostino non sarà mai compiuta nell'àmbito delle scuole confessionali, perché essa implica uno sfrondamento anche più radicale di tutto il ciarpame dommatico e biblico che soffoca la rivelazione della coscienza e ostacola il processo d' interiorizzazione dello spirito, che sono gli aspetti più originali della filosofia di Agostino. Questa opera non può appartenere che a noi moderni.

X

GLI ULTIMI PENSATORI DELL'ORIENTE

1. Esaurimento delle lotte cristologiche. — Dal 5° al 7° secolo, l'oriente continua ad essere in preda alle lotte cristologiche; ma il pensiero dommatico, già fissato e cristallizzato nelle decisioni dei grandi concili, non è più suscettibile di sviluppo e si limita a raccogliere e a sistemare alla meglio i risultati acquisiti. Un vero progresso speculativo non ha luogo nella linea centrale della teologia nicena, ma soltanto sul margine di essa, in quanto la conoscenza sempre più approfondita della contemporanea speculazione neoplatonica suscita l'esigenza di arricchire la costruzione cristiana di nuovi dati particolari aventi un'ispirazione più strettamente filosofica.

In questo periodo c'imbattiamo in alcune personalità di scrittori che, pur rivestendo cariche ecclesiastiche, hanno, in confronto degli altri Padri, una fisonomia più spiccatamente laica, nel senso che rivelano un preponderante interesse verso i problemi speculativi agitati nelle scuole filosofiche pagane e lasciano un po' nell'ombra le *vexatae quaestiones* della teologia. Tali sono, tra gli altri, Nemesio,

Sinesio, Enea di Gaza, Zaccaria di Mitilene, Giovanni Filopono. In essi noi ravvisiamo già gli antesignani dei dottori scolastici dell'età seguente.

Nemesio, vescovo di Emesa nella Fenicia, è autore di un celebrato scritto *De natura hominis*, che appartiene verosimilmente al principo del 5° secolo. Tradotto in latino nel secolo 11° da Alfano, esso ha esercitato una notevole influenza sugli ambienti scolastici medievali, ai quali ha fornito alcuni importanti temi di discussione sulla psicologia platonica ed aristotelica e qualche interessante suggerimento sul modo di fondere l'una e l'altra in una intuizione cristiana. Nemesio accetta la concezione platonica della sostanzialità dell'anima, contro Aristotele e Dicearco che ne fanno una mera forma organica, togliendole così ogni vita autonoma e distinta [1]. Egli così riconferma, criticamente, la preferenza accordata dai Padri a Platone, la cui dottrina risponde più immediatamente alle esigenze dommatiche del cristianesimo, riconoscendo esplicitamente la possibilità di un'esistenza separata dell'anima dal corpo.

Ma Platone ed Aristotele solo mediatamente sono gli ispiratori del vescovo di Emesa: egli attinge in via più diretta al neopitagorismo e al neoplatonismo il contenuto della sua psicologia, e scambia per parole testuali di Platone ciò che le sue fonti gli somministrano già interpolato e trasformato nello spirito delle più recenti dottrine. Così la definizione dell'anima, come sostanza intellettuale, automotrice, armonica secondo il numero, che egli attinge a Plutarco e attribuisce a Platone, è neopitagorica; e plotiniana e porfiriana è la dottrina, che egli fa

---

[1] NEMESII, *De natura hominis*, c. 2.

sua, per cui il corpo è nell'anima e non viceversa[1]. Ma, in contrasto con la tripartizione neoplatonica dell'uomo, egli tien fermo alla dicotomia cristiana dell'anima e del corpo, includendo nella prima quell' intelligenza che i suoi maestri pagani pretendevano distaccarne. E nella sfera intellettuale, Nemesio ammette la presenza di una φυσικῆ ἔννοια, di una idea innata, che si apprende senza dottrina (ἀδιδάκτος) e che gli appare innestata nell'uomo dalla stessa natura: tale l' idea di Dio.

In un punto fondamentale però egli diverge nettamente dall'opinione ortodossa, e riproduce l' incriminata dottrina di Origene: nel sostenere cioè che le anime preesistano ai corpi, e siano state tutte originariamente create da Dio[2]. Ad accreditare questa veduta, molto hanno dovuto giovare le suggestioni neoplatoniche e le pratiche esoteriche della misteriosofia. E le preoccupazioni degli ambienti cristiani contro di essa ci sono testimoniate dalla vivacità delle critiche che si riproducono e si rinnovano nei secoli successivi. Enea di Gaza sulla fine del 5° secolo, Massimo il Confessore al principio del 7° ne sono i più zelanti oppugnatori.

Del primo, possediamo un importante dialogo *Theophrastus* o dell' immortalità dell'anima e della risurrezione dei corpi, scritto sul principio del 6° secolo, dove la discussione della tesi della preesistenza e della trasmigrazione dell'anima forma il nucleo sostanziale della ricerca. Se l'anima preesistesse al corpo, egli osserva, dovrebbe pur ricordare la sua vita precedente, altrimenti lo scopo della dottrina — che sta nel considerare le successive incarnazioni come pene inflitte da Dio per i falli

---

[1] NEMESII, *De natura hominis*, c. 3. [2] Ibid., c. 2.

da essa compiuti — sarebbe frustrato interamente. Ma l'anima nulla ricorda, e a nulla perciò giova il castigo, che non può in alcun modo migliorarla. Ed è poi concepibile che Dio si sia servito di un mezzo di espiazione tanto inadeguato, e che anzi è l' incentivo di nuove e più gravi colpe? Quanto preferibile è la dottrina schiettamente cristiana, che fa della vita corporea una prova per l'anima, e dei mali stessi, di cui essa è prodiga, fa dei mezzi provvidenziali indirizzati al fine della santificazione [1].

Un'altra tesi molto disputata, in contrasto con le correnti tesi della filosofia pagana, è quella dell'eternità del mondo. Ricordiamo, a questo proposito, un dialogo di Zaccaria, vescovo di Mitilene (nel 536), dal titolo *Ammonius, seu de mundi opificio contra philosophos*, dove il neoplatonico Ammonio redivivo riceve una confutazione in piena regola dal pio vescovo. E molto acutamente la dottrina dell'eternità del mondo è fatta procedere dal concetto di una causa necessaria, mentre l'opposta dottrina cristiana dell'esistenza temporanea vien dedotta dal principio della causalità libera, che informa il domma della creazione.

Questi interessi scolasticamente filosofici sono tuttavia sporadici nel mondo orientale. Le questioni che più vivacemente appassionano le menti sono ancora quelle del nestorianismo, del monofisismo, del monoteletismo. Le eresie, solennemente condannate, si frazionano e si sparpagliano, suscitando piccole ma accanite guerriglie, sempre riaccese da qualche spirito più bollente, che, con qualche mediocre innovazione dottrinale, si dà a capeggiare

---

[1] Aeneae, *Theophrastus*, p. 901 sgg. (Migne).

con rinnovato ardore i gruppi dissidenti. Così, tra i monofisiti, Teodosio Alessandrino crea il gruppo teodosiano; Giacomo Siro, quello dei giacobiti; Severo antiocheno quello dei severiani [1]. Quest'ultimo professa già una dottrina affine al monoteletismo, cioè l'unità del volere in Gesù Cristo, in corrispondenza dell'unità della natura e dell' ipostasi [2].

Ma il monoteletismo schietto, così com'è concepito da Ciro di Alessandria e da Sergio di Costantinopoli, non tien fermo, a differenza di quello di Severo, alle premesse monofisite. Esso fa ampie concessioni all'ortodossia, riconoscendo la duplicità delle nature e l'unità della persona; soltanto, esso pone una sola volontà ed operazione in Gesù, mostrando così d' intendere che il volere aderisca all'unità personale e non alla duplicità delle nature [3]. Ma questa esigenza molto giusta doveva fatalmente urtare contro la muraglia della dommatica calcedonese ed essere vanificata.

Un altro scrittore, che giova qui ricordare, è Giovanni Filopono, detto Triteita, autore di un libro intitolato *Arbiter*, di cui ci dà ampi ragguagli il Damasceno [4]. Discepolo di Severo, egli è l'ultimo critico della teologia calcedonese, che abbia un' importanza filosofica. Conforme alle dottrine logiche dei greci, egli contesta che di due nature si possa formare un' ipostasi sola, ed ammette, al contrario, che una natura possa formar molte ipostasi;

---

[1] JOH. DAMASC., *Haeres.*, 83.

[2] MAX CONF., *Opuscola theologica et polemica*, pp. 40, 45.

[3] JOH. DAMASC., *Haeres.*, 99.

[4] Giovanni Filopono è anche autore di importanti commenti alle opere di Aristotele (*Categorie*, *Analitici*, *Fisica*, *Metafisica*, ecc.), di una difesa della creazione contro l'eternità del mondo (*De aeternitate mundi contra Proclum*), di un commentario al Genesi (*De opificio mundi*), ecc.

di guisa che Cristo, in questa concezione, appare uno tra i Deofori, non altrimenti che la natura umana s'individua in infinite personalità. Dove sono però due nature, ivi è necessario che siano almeno due ipostasi; una natura, egli soggiunge acutamente, non può sussistere per sé, non espressa in nessun individuo [1].

Contro gli eretici, si accanisce la muta dei segugi ortodossi, tra i quali vanno ricordati Leonzio di Bisanzio, che si riallaccia a Cirillo di Alessandria, e, partecipi delle stesse lotte ereticali, Efremo di Antiochia, Eulogio di Alessandria, Giorgio Piside, Anastasio Sinaita ed altri. Ma dalla massa incolore di questi epigoni si distaccano tre caratteristiche figure di scrittori, ciascuna delle quali esprime un particolare atteggiamento del pensiero di fronte al comune patrimonio dommatico: Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Massimo Confessore, Giovanni Damasceno.

2. Pseudo-Dionigi l'Areopagita. — Sotto il nome del discepolo di Paolo ci è pervenuta una raccolta di 10 lettere e di 4 trattati: *De coelesti Hierarchia*; *De ecclesiastica Hierarchia*; *De divinis nominibus*; *Mystica theologia.* Queste opere vennero alla luce la prima volta nell'anno 531 o 533, a Costantinopoli, durante una conferenza tenuta in quel tempo tra ortodossi e severiani, per dirimere le loro annose controversie. I severiani esibirono gli scritti dell'Areopagita, come autentici, e si appellarono alla loro autorità; gli avversari con a capo Ipazio di Efeso li respinsero come spuri. Ma le contestazioni allora non ebbero seguito, perché la fama di quegli scritti si

[1] Joh. Damasc., *Haeres.*, 83.

diffuse rapidamente e la loro autenticità parve al secolo seguente assicurata da ogni dubbio per opera di Massimo il Confessore, un lontano seguace dell'Areopagita. Sotto questo patrocinio essi attraversarono tutto il Medioevo con l'autorità di scritti apostolici e, nella bella traduzione di Giovanni Scoto Eriugena, furono altamente apprezzati negli ambienti scolastici. La questione della loro autenticità non fu riaccesa che nel periodo del Rinascimento, e poi, con maggiore ampiezza, dalla critica moderna. Esclusa tassativamente la paternità del discepolo di Paolo, rimosso il dubbio che l'autore di quegli scritti sia un Dionigi diverso dall'Areopagita, è risultato palese il loro carattere apocrifo. E la data della loro composizione sembra non possa essere troppo anteriore a quella della scoperta, per l'evidente conoscenza che l'autore dimostra delle opere di Proclo.

L'Areopagita è uno dei più grandi rappresentanti della mistica cristiana. Il suo posto nella storia del pensiero è bene assegnato a quel periodo post-calcedonese, in cui, reso impossibile ogni ulteriore sviluppo della riflessione speculativa, resta come unico rifugio al pensiero l' intuizione mistica, la compenetrazione immediata col divino, che sorpassa, nello slancio dell'estasi, la folla delle minute e ingombranti distinzioni che la teologia scolastica ha creato tra l'uomo e Dio.

Il *De divinis nominibus* è il capolavoro dell'Areopagita. La divinità vi è concepita, nella maniera neoplatonica, come ineffabile, superiore ad ogni essenza, ad ogni vita, ad ogni bontà, ad ogni essere, e ragione prima delle essenze, delle vite, del bene, dell'essere. In una forma estremamente energica, questa mistica sua trascendenza di fronte alla realtà empirica viene espressa col nome del non-essere,

sulla traccia dell'analoga affermazione di Plotino che « la causa, per cui tutte le cose sono, a sua volta non è, come superiore ad ogni essenza »[1].

Tuttavia il compito di un'opera sui nomi divini non può esaurirsi in una serie di negazioni, incapaci di darci un' idea anche pallida e vaga di Dio; occorre dunque che esso sia, in qualche modo, affermativo. E soltanto dopo che questo compito è stato adempiuto, si legittima una ulteriore istanza del pensiero, volta ad annullare, o quasi ad annegare, in una negazione superiore e mistica tutto ciò che si è empiricamente affermato. La *Mystica Theologia* dell'Areopagita segue ed integra in siffatto modo il sistema positivo degli attributi di Dio, costruito nel *De divinis nominibus*.

La prima e fondamentale intuizione della divinità è quella della sua unità trina, a cui il pensiero perviene solo per mezzo di figurazioni sensibili. Come si vedono in una casa, dove esistono molte lampade, confondersi tutte le diverse luci in una luce e produrre un unico e individuale splendore, così è dell'unità divina nella sua distinzione trinitaria. E la distinzione viene intesa nel senso di emanazione della bontà divina: « mentr'essa infatti fa partecipi le cose dei suoi beni, si distingue congiuntamente, si amplifica unitamente, si fa molteplice dall'uno, senza rimuoversi dall'unità; così, essendo Dio essenza superessenziale, produttrice di tutte le essenze, si moltiplica nella sua unità, ma permane in sé stesso, unico nella moltiplicazione, unito nell'emanazione e perfetto nella distinzione »[2].

Alla immediatezza dell' intuizione mistica sfugge la sottile partizione teologica tra la generazione delle

---

[1] Dionisii, *De divinis nominibus*, I, 1. [2] Ibid., II, 11.

persone divine e la creazione degli esseri inferiori. Unico è il pensiero emanatistico e si distingue nei momenti ideali tracciati da Proclo, dell' ὕπαρξις (dell'essere in sé), della πρόοδος (uscir da sé) e dell' ἐπιστροφή (ritornare a sé), in modo che l'essenza divina si svolge in un eterno ciclo, che è insieme processione e ritorno, movimento e riposo. Questo ciclo simboleggia vividamente l'infinità dell'amore divino che si rivolge su sé stesso con moto indeclinabile, movendosi eternamente a cagione del bene, dal bene, nel bene ed al bene, e procedendo e permanendo e rifluendo nell'eternità in questo ciclo [1]. Siffatta azione ha, non diversamente da quella descritta da Proclo, un carattere quasi naturale: come il sole, non per riflesso pensiero o per volontà, ma perciò stesso che è, illumina tutte le cose che in qualche modo son capaci della luce sua, così anche il sommo bene, per effetto della sua stessa sostanza, effonde i raggi della sua bontà su tutte le cose, secondo la loro capacità di riceverli. Naturale è l'azione dell'agente; naturale anche la passione del paziente: la differenza degli esseri nasce dalla loro diversa attitudine a raccogliere l' influsso divino. Quindi le nature si graduano in una gerarchia cosmica, conforme alla loro capacità ricettiva: «Tutte le cose partecipano della Provvidenza, promanante dalla Deità superessenziale e causa di ogni realtà; esse infatti non sarebbero, se non fossero partecipi del principio e dell'essenza delle cose. E tutti gli esseri inanimati, per il fatto stesso che sono, ne partecipano, perché l'essere di tutti è quella divinità che supera ogni essere; ma le cose viventi sono consorti di quella stessa virtù vivificante che è al di sopra

[1] Dionisii, *De divinis nominibus*, IV, 13.

di ogni vita; e quelle infine che sono razionali e spirituali esistono partecipi di quella perfettissima ragione che è al di sopra di ogni loro ragione e intelligenza »[1]. Essere, vivere, intendere, ecco la fondamentale tricotomia delle essenze, che abbiamo già trovata presso altri scrittori, e che dall'Areopagita riceve un' interpretazione più strettamente neoplatonica, perché la graduazione ad essa immanente ha il suo principio nella diversa natura degli esseri, presupposta in qualche modo all'azione divina, non altrimenti che la 'materia' della filosofia greca.

Tutti i rimanenti attributi di Dio sono, come l'amore, concepiti nello stesso movimento ciclico, che include, insieme con la divinità, anche le sue creature. Così Dio è bontà, da cui tutte le cose sono costituite e prodotte come da causa perfettissima, ed in cui coesistono come custodite in un fondo che contiene ogni realtà, ed a cui tutte aspirano e si volgono; le spirituali scientemente, le sensibili sensibilmente, quelle che son prive di senso con un movimento innato di vitale appetizione, e quelle che son prive anche di vita ed esistono soltanto, con una certa forza che spiegano nel partecipare alla sola essenza[2].

Similmente Dio è bellezza, come causa sovreminente produttrice della bellezza, come bellezza superessenziale (ὑπερούσιον καλόν), donde procedono le bellezze create, e in cui si riposano ed a cui si rivolgono, come alla propria causa finale (perché in grazia del bello è fatta ogni cosa) ed esemplare (perché secondo essa ogni cosa si definisce)[3]. Generalmente si può dire che Dio, che è causa di tutti gli

---

[1] *De coelesti Hierarchia*. IV, 1. [2] *De divin. nomin.*, IV, 4.
[3] Ibid., IV, 7.

esseri, per l'eccellenza della sua bontà tutti li ama, tutti li produce e li perfeziona e li contiene e li converte a sé [1].

Qui il cauto dualismo della filosofia razionalistica dei Padri, che solo volta a volta era sommerso da qualche ondata di più intenso misticismo, ma risorgeva poi nella più pacata e tranquilla visione platonizzante, è veramente battuto in breccia. L'ardente sentimento dell'Aeropagita non si limita a misurare la distanza tra il divino e il terreno, ma la colma o la sorpassa di slancio: esso tende a una compenetrazione piena di tutti gli esseri con Dio e si crea un presupposto intellettuale adeguato alla propria azione mistica, con la dottrina della comunicazione dell'essenza divina alle sue creature e dell' immanenza della causa prima ai suoi prodotti. I grandi princìpi dell'omousia, dell' inabitazione mutua e della rivoluzione ciclica, che i Padri del 4° e del 5° secolo circoscrivevano alla sola generazione delle persone divine, qui si dilatano, fino a comprendere tutti gli esseri nel processo autogenetico della divinità. Il mondo diviene una permanente teofania; l' incarnazione del verbo si eleva a simbolo cosmico, perché l'azione teandrica (θεανδρική) in cui essa si compendia esprime appunto la perfetta immanenza di Dio nell'uomo, che forma il principio e il termine della creazione.

Ma, insieme, l' ispirazione mistica di questo immanentismo, il carattere naturale, fisico, in cui è concepita l'azione divina, danno alla dottrina dell'Areopagita una intonazione panteistica, che annebbia uno dei più grandi princìpi della speculazione cristiana: quello della personalità. Il Dio di questa

---

[1] *De divin. nomin.*, IV, 10.

filosofia non si può più chiamare una persona, un soggetto assoluto, una causa libera; una necessità naturale e fatale domina la sua azione e fa del ciclo dialettico della sua πρόοδος e della sua ἐπιστροφή quasi un flusso e riflusso di un agente naturale. Si sente la più stretta dipendenza dell'Aerópagita dalle fonti neoplatoniche anziché da quelle cristiane, se pure la veste esteriore della dottrina cristiana è accuratamente e abilmente serbata.

La teoria della conoscenza divina formulata dall'Areopagita ci rivela una felice inserzione di motivi immanentistici nella trama della psicologia divina già intessuta dai suoi predecessori. Agostino aveva notato questa peculiarità della conoscenza di Dio: che, ciò che essa sa, perciò stesso è; a differenza del sapere degli uomini, che comprende solo quello che esiste precedentemente. L'Areopagita invece pone in rilievo un diverso carattere, che attesta l' identità del pensiero divino e delle cose che ne sono costituite. «La mente divina, egli dice, non conosce le cose apprendendo da esse alcunché, ma da sé stessa e in sé stessa, causalmente, ne ha scienza e notizia ed essenza anticipate, non intendendo ciascuna cosa secondo la propria specie, ma sapendo e contenendo tutte secondo l'ordine unico della loro causazione. Similmente, anche la luce, causalmente, anticipa la nozione delle tenebre, non traendola da altri che da sé. Conoscendo dunque sé medesima, la sapienza divina sa tutte le cose, le materiali senza materia, le divisibili senza divisione, le molteplici unitariamente; e nel tempo stesso le conosce e le produce, perché l' identica causalità divina che le costituisce, le sa egualmente esistenti da sé e preesistenti in sé... Per conseguenza, Dio non ha una particolare scienza che comprende il proprio essere e un'al-

tra comune che abbraccia le rimanenti cose; la stessa causa di tutte le cose, conoscendo sé stessa, non può in alcun modo ignorare ciò che da sé stessa si origina. Cosicché Dio, conoscendo le cose, non le apprende per scienza loro, ma per propria scienza »[1].

Questo vivido passo c' illumina chiaramente tutta la dottrina dell'Aeropagita. Il conoscere divino, nella sua trasparenza, ci rivela infatti il carattere dell'azione divina, come spiegamento dell'essenza di Dio nel mondo, attestato dalla conoscenza che Dio ha del mondo come di realtà non diversa da sé. Egli trae dalla propria natura le cose e la scienza loro; dunque non c'è più tra creatore e creatura quell'abisso che gli antichi padri additavano con la vaga rappresentazione della creazione *ex nihilo*; ed anche la differenza tra il generare e il creare che quelli segnalavano, quasi per misurare l'abisso, è rifusa in un principio unitario, dove si confondono i caratteri dell'uno e dell'altro, e si appropriano egualmente alle persone della Trinità e agli esseri inferiori.

Il limite di questa concezione è, come si è notato, nelle sue premesse naturalistiche. L'operazione divina si moltiplica e si fraziona per la diversa capacità ricettiva dell'ambiente in cui si propaga; quindi l'adeguazione compiuta del mondo a Dio, che forma il piano teologico della creazione, non si raggiunge in alcun essere particolare, ma piuttosto nel complesso gerarchico di tutte le creature, che fa riconfluire nel proprio principio le singole parti dell'energia originaria comunicate a ciascun essere.

L'Areopagita dedica due opere all'organizzazione gerarchica delle creature, l'una (*De coelesti Hierarchia*) che concerne le celesti, l'altra (*De ecclesiastica*

---

[1] *De divin. nom.*, VII, 2.

Hierarchia) le terrene. Per gerarchia egli intende « l'ordine sacro, e la scienza, e l'azione che conducono, per quel che è possibile, alla deiformità » [1]; quindi lo scopo di essa è l'assimilazione e la unificazione con Dio (ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις). Il primo posto nella gerarchia divina è, in base alla già nota tricotomia dell' intendere, del vivere, dell'essere, quello delle sostanze spirituali. Nel mondo sopramondano, esse si dispongono in tre categorie, ciascuna a sua volta ternaria: i santissimi troni, i cherubini e i serafini, più prossimi a Dio; quindi, al secondo ordine, le potestà, le dominazioni e le potenze; al terzo, le nature angeliche [2]. Il principio informatore di siffatte triadi è quello che regge le sostanze mentali in genere, per cui si presentano divise nei momenti ideali dell'essenza, della potenza e dell'operazione [3]. E le caratteristiche loro sono comuni a quelle delle processioni neoplatoniche: i singoli ordini sono interpreti e nunzi di quelli che li precedono; i primi, direttamente del primo motore, gli altri dei propri rispettivi predecessori.

Della gerarchia celeste v' è quasi un anticipato saggio terreno nella gerarchia ecclesiastica, che ha anch'essa per scopo l'assimilazione e l'unificazione con Dio. Vi è nei carismi una intima comunione di vita divina, in particolar modo nell'eucaristia (σύναξις), che è la forma più perfetta di identificazione con Dio; v'è poi nell'ordine ecclesiastico una graduazione gerarchica, avente il proprio criterio informatore nel carattere dei singoli ministeri sacerdotali. Una più bassa funzione consiste nell' iniziare i profani, promovendo la loro espiazione; poi

---

[1] *De coelesti Hierarchia*, III, 1. [2] Ibid., VI, 2.
[3] Ibid., XI, 2.

una funzione media è rivolta ad illuminare coloro che hanno già espiato; infine la funzione somma sta nel perfezionare e nel consacrare gli illuminati. L'ordine dei pontefici ha questa massima virtù perfezionatrice; quello dei preti, l'altra dell' illuminare; quello dei diaconi, infine, la più bassa della discriminazione e dell'espiazione [1]. I monaci formano una categoria a parte avente il compito di una isolata e monadistica congiunzione con Dio.

L' importanza di questa scienza della gerarchia tracciata dall'Areopagita è molto notevole. Con essa venivano trasferiti nel cristianesimo ricchi contributi della filosofia neoplatonica, delle immaginose demonologie dell'oriente, e in generale della religiosità pagana, col nuovo compito di popolare il trono dell'Altissimo. Tramontava intanto l' impero terreno che aveva voluto già paludarsi della stessa mistica pompa; e la chiesa di Dio, assumendone tutta l'eredità, non disdegnava di raccogliere anche le fastose tradizioni e la complicata gerarchia del suo predecessore; condizioni anch'esse opportune per confermare il suo prestigio.

Un problema al quale l'Areopagita dedica una particolare e approfondita indagine è quello del male: donde il male? Egli segue la comune dottrina dei Padri sulla negatività di esso; ma l'arricchisce di nuove e profonde riflessioni. Il male in quanto male, egli dice, nulla conferisce all'essenza o alla generazione delle cose. Se pure la generazione ha luogo dalla corruzione dei corpi organici, ciò non dipende dalla forza del male, ma dalla presenza di un minor bene; così la malattia è, sì, un difetto della costituzione, ma non della totalità di essa, perché,

[1] *De ecclesiastica Hierarchia*, V, 3, 7.

se tutta viene a mancare, neppure il male può sussistere; mentre permane e sussiste, in quanto ha il suo fondamento in una costituzione, per debole che sia. Ciò che è privo di ogni bene, è proprio nulla e non appartiene alla categoria degli esseri; ciò che invece è misto, esiste tra le cose per cagione del bene che ha in sé, e nella misura in cui ne è partecipe. Ma allora, si chiederà, se il male non esiste in alcun modo, com'è che si rivela? L'Areopagita risponde molto acutamente che « allora esiste ed appare il male, quando è giudicato tale da coloro cui è contrario »; non esiste cioè nell'agente, il quale procede sempre in vista di un bene, ma nel giudicante, cioè nella sua valutazione comparativa dei vari beni [1].

Resta con ciò escluso che il male appartenga alla natura o alla materia, o al corpo umano: esso inerisce al volere, ma non essenzialmente: la sua costituzione è accidentale, procedente non da principio proprio, ma alieno; « sì che quello che attualmente si fa sembra essere giusto, perché si fa in grazia del bene, ancorché non sia tale », come risulta a chi ha del bene una concezione più adeguata. C'è quindi nel male una radicale incongruenza, per cui ad altro si tende ed altro si realizza, quindi anche una debolezza, un errore, una frustrazione di ogni scopo [2]. E, mentre il bene risulta da una causa unica ed integra, il male consta di molte e parziali deficienze.

Come allora Dio conosce il male? Conoscerlo significa produrlo, cioè conferirgli una realtà positiva. La risposta dell'Areopagita è esauriente: Dio conosce il male come bene, e presso di lui le cause dei mali

[1] *De divin. nom.*, IV, 20. [2] Ibid., IV, 32.

sono virtù benefiche [1]. Anche l'altro spinoso quesito della malvagità dei demoni trova una soluzione del tutto congrua all'esposta dottrina, quella cioè che i demoni non siano cattivi per natura, perché allora non esisterebbero neppure, ma che siano cattivi « per quello che non sono, nel senso cioè che non custodirono la propria posizione ». Per quel che sono, invece, essi derivano dal bene ed appetiscono il bello e il bene, cioè l'essere, il vivere, l' intendere; mentre son cattivi per quel che non sono, poiché, appetendo ciò che non è, appetiscono per l'appunto il male [2].

Il complemento della dottrina dell'Areopagita è, come s'è già detto, la *Mystica theologia*, cioè il sistema delle negazioni superiori in cui si scioglie la scienza affermativa dei nomi divini. Dio si apprende per conoscenza e per ignoranza. Giunti alla vetta delle spiegazioni razionali, noi dobbiamo convincerci della loro inadeguatezza e, nell'atto stesso in cui riconosciamo a Dio un'essenza soprarazionale, dobbiamo sforzarci di tendere a lui con una forza anch'essa superiore alla ragione. Soccorre qui all'Areopagita l'ascensione mistica ed estatica di Plotino, che si libera e si discioglie da ogni cosa (πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς) frapposta tra l'uomo e Dio e li congiunge da solo a solo. Allora lo spirito penetra nella caligine mistica dell' inconoscibilità, in cui rifiuta tutti gli apprendimenti scientifici, ed a cui aderisce in maniera intangibile ed invisibile, appartenendo tutto a colui che è sopra ogni cosa [3].

La teologia mistica è una scienza molto più breve

---

[1] *De divin. nom.*, IV, 30 [2] Ibid., IV, 23.
[3] *Mystica theologia*. I, 3.

di quella dei nomi divini: più in alto noi ci leviamo, tanto più si contraggono i nostri discorsi; ed anzi, quando entriamo in quella caligine che supera l'intelletto, anche più del breviloquio ci sono appropriati il silenzio e l'assenza del pensiero [1]. La contemplazione muta e il rapimento estatico, ecco l'estrema vetta della teologia dell'Areopagita. In quella nebulosa altezza si confondono i supremi ammaestramenti della sapienza cristiana e neoplatonica.

3. Massimo confessore. — Mentre Dionigi è un temperamento schiettamente mistico, il suo seguace Massimo ci si presenta con un caratteristico miscuglio di misticismo e di scolastica. Egli è in qualche modo l'esemplare tipico dei dottori medievali, che tutti in diversa misura (ma i così detti mistici particolarmente) accoppiano il gusto delle sistemazioni architettoniche, delle partizioni minute, col rapimento ascetico, che pur dovrebbe travolgere la sottile trama concettuale pazientemente elaborata.

I motivi scolastici della dottrina di Massimo si connettono alla lotta da lui intrapresa contro le eresie del 7° secolo. Nativo di Costantinopoli (nel 580), monaco e poi consigliere di papa Martino, durante il concilio lateranense del 649, egli intraprese vigorosamente la lotta contro il monoteletismo, che formava in quel tempo l'ultima trincea dell'eresia monofisita. I suoi *Opuscola theologica et polemica* ci rivelano una instancabile pazienza nel sistemare il groviglio dommatico delle nature, delle ipostasi e delle volontà e nell'assolvere il disperato compito di trarre un sol Cristo dai due esseri sovrapposti

---

[1] *Mystica theologia*, III, 1.

che il concilio calcedonese aveva lasciato in ingrata eredità alla speculazione cristiana. Ed egli cerca di disimpegnare alla meglio quel compito contro i severiani, gli eutichiani e i nestoriani, tra i quali ha in particolar modo di mira il persiano Paolo, autore di un libro *De iudicio*[1]. Ma questa sua vana fatica non dové riuscir troppo gradita a Dio, che gl' inviò patimenti e tribolazioni d'ogni sorta, a mezzo del suo vicario imperiale Costantino II, che, essendo fautore del monoteletismo, dopo avere invano tentato di piegarlo, gl' inflisse la tortura e l'esilio.

Migliori sono i suoi scritti d' intonazione mistica ispirati all'opera dell'Areopagita. L'immanenza, che quest'ultimo aveva affermato, di Dio al mondo, e simboleggiato nell'azione teandrica, riceve da Massimo un' interpretazione anche più spiccatamente neoplatonica. Tutte le cose, egli dice, in quanto sono fatte da Dio, partecipano proporzionalmente di Dio, per mezzo dell' intelletto, o della ragione, o del moto vitale, o della semplice essenza. E gli esseri razionali, in quanto preesistono nella causalità divina, sono e si dicono parti di Dio[2]. In questa concezione, l' istanza panteistica, che nell'Areopagita appariva alquanto velata, si palesa assai più chiaramente.

L'azione teandrica assume per Massimo una piena reciprocità: essa deifica l'uomo per mezzo dell'essere divino e umanizza Dio per mezzo dell'amore umano, convertendo i due termini l'uno nell'altro[3]. Ma il compimento di questa perfetta assimilazione è spostato nell'età finale, che Massimo si raffigura

---

[1] MAXIMI, *Opusc. theol. et polem.*, p. 173 (MIGNE, *P. G.*, 91).
[2] MAXIMI, *Ambiguorum liber*, p. 1080 (MIGNE, *P. G.*, 91).
[3] MAXIMI, *Opusc. theol. et polem.*, p. 1084.

come un permanente possesso spirituale di ciò che per l'Areopagita è l'attuale e instantanea conquista dell'estasi. Allora l'anima sarà spoglia del pensiero e potrà tutta assorbirsi in Dio. Delle azioni naturali, infatti, quelle soltanto che non sono perfettibili non hanno un termine; mentre le altre hanno nel riposo l'acquiescenza finale del proprio movimento. Così il pensiero, che è un moto, dovrà un giorno ristare; allorché l'anima avrà pensato tutto quel che è pensabile intorno alle cose naturali, si eleverà al di sopra della mente e della cognizione e si unirà a Dio in maniera inintelligibile, impercettibile ed ineffabile. Una unione semplice ed irrelata conchiuderà per sempre il suo pellegrinaggio [1]. Questo stato finale è concepito da Massimo, sulle tracce del Nisseno, anche come un'apocatastasi, triplicemente intesa, come reintegrazione dell'individuo mediante la catarsi del peccato, di tutte le essenze spirituali mercé l'annullamento del male metafisico, e della stessa natura nel suo complesso, mediante la risurrezione [2].

4. Giovanni Damasceno. — Questi è già il rappresentante della scolastica, nel senso tradizionale della parola, nell'evo patristico. Il compito che egli si propone è di raccogliere in una *Summa* gli sparsi elementi della speculazione orientale e di prospettarli secondo un piano unitario e didattico. Il suo pensiero non lavora più in profondità ma in estensione; ormai la produttività mentale è esaurita; i dommi, saldandosi l'uno all'altro, hanno opposto una

1 Maximi, *Opusc. theol. et polem.*, p. 1220.
2 Maximi, *Quaestiones ad Thalassium*, p. 796.

insormontabile muraglia ad ogni progresso della scienza.

La vita di Giovanni, la sua famiglia, la sua terra, appartengono già alla storia dell'islamismo: egli è un cristiano della dispersione, nell'Asia dei Califfi. Nativo di Damasco da un alto magistrato dell'impero islamitico, sul finire dell'8° secolo, egli trascorse una vita agitata, tra lunghe lotte contro l'iconoclastia di Leone Isaurico, e tra persecuzioni e triboli che gli procacciarono le sobillazioni dell'imperatore presso i Califfi.

La sua opera fondamentale ha per titolo *Fons scientiae*, ed è una somma di tutto il sapere cristiano dei tempi. Priva affatto di ogni originalità di vedute, com'egli stesso riconosce, dandosi per compilatore di dottrine altrui [1], quell'opera ha tuttavia una grande importanza per la sua rigorosa struttura sistematica. Essa è divisa in tre parti: dialettica, critica delle eresie e compendio delle dottrine ortodosse (*Dialectica, De haeresibus, De fide ortodoxa*). La prima parte è una innovazione formale, rispondente già allo spirito scolastico che informa tutto il lavoro del Damasceno. Ivi è definito il carattere scientifico della filosofia; è tracciata la sua partizione in speculativa e pratica, la prima a sua volta in teologia, fisiologia e matematica; quindi è dato alla logica il compito di fornire una introduzione generale alle dottrine filosofiche. La logica infatti comprende la trattazione dell'ente, delle voci sostanziali (le 5 voci di Porfirio: genere, specie, differenza, proprio e accidente), della sostanza, ecc. Tutta l'indagine è condotta sul modello aristotelico; di

[1] Joh. Damasceni, *Dialectica*, 2.

nuovo non vi sono che categorie foggiate dalla riflessione cristiana, così, per es., il concetto della natura e delle ipostasi, la legge che di due nature non si può fare una sola natura composta, e che le differenze costitutive non possono inerire a uno stesso individuo [1].

La seconda parte *De haeresibus* prolunga fino al 9° secolo la lista di proscrizione iniziata dagli eresiologi anteriori. Il numero delle eresie è portato a 101: l'ultima setta è quella dei maomettani.

La terza parte finalmente, *De fide ortodoxa*, espone sistematicamente le principali dottrine cristiane. Un primo libro parla di Dio, nella sua unità trina, che ormai la consapevolezza storica dell'autore può raffigurarsi come una sintesi superiore del giudaismo e del paganesimo. Con l'affermazione dell'unità di Dio, infatti, si vince il pluralismo dei gentili; con quella della trinità, il monarchismo giudaico: così il cristianesimo si pone tra le due opposte sètte, appropriandosi di quel che è utile in ciascuna di esse [2]. Inoltre viene dimostrato con argomenti *in forma* l'esistenza di Dio; dedotta la serie dei suoi attributi, positivi e negativi; distinta la processione delle persone divine dalla creazione degli esseri mondani, con particolare rilievo, nel primo ordine, alla derivazione dello Spirito Santo da Dio, per processione e non per generazione (οὐ γεννητόν, ἀλλ' ἐκπορευτόν) [3].

Il secondo libro sulla fede ortodossa tratta della creazione, come effetto della bontà di Dio, che si compie attraverso l'attività razionale del Logo (che

---

1 *Dialectica*, 41. 2 JOH. DAMASC., *Fidei ortodoxae*, I. 7.
3 Ibid., I, 8; *De haeres.*, *epilogus*.

pensando crea) e si perfeziona col ritorno della creatura al creatore mediante lo Spirito. Segue quindi una lunga analisi dell'opera dei sei giorni, commentata con la fisica di Aristotele: ci viene così spiegata l'origine degli angeli, buoni e cattivi; la formazione del cielo e della terra; la varia distribuzione spaziale delle cose a seconda del loro peso; il nascimento dell'uomo, con particolare riguardo alla rimozione di ogni precedenza dell'anima sul corpo. E nell'uomo vengono distinte la facoltà del conoscere e quella dell'appetire, e la prima è a sua volta ripartita nei gradi della mente, della ragione, dell'opinione, dell' immaginazione, del senso; la seconda in quelli della volontà e dell'elezione, dando rilievo alla precedenza dell'atto sulla potenza; di guisa che « la prima e solamente vera operazione naturale, o atto, è la vita che vogliamo spontaneamente, cioè quella razionale e libera, da cui la specie umana viene costituita »[1].

Il terzo libro parla dell' incarnazione, delle due nature perfette e incommiste del Verbo incarnato, che formano una unione ipostatica (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν). E contro i monoteleti è affermata la doppia volontà di Gesù Cristo: altrettanti atti si danno, quante sono le sostanze. Egli distingue nondimeno le volontà in naturali e personali: le prime esprimono il volere in genere, le seconde questo o quel volere. E la duplice volontà in Cristo si riferisce alle volontà naturali, mentre, « poiché Cristo è uno e una è la sua persona, unico egli è ancora come volente, secondo la ragione divina ed umana »[2]. La passione di Gesù è molto nobilmente intesa come

---

[1] *Fidei ortod.*, II, 23. [2] Ibid., III, 14.

un'azione, nel senso che, soffrendo, Gesù operò la distruzione della morte; e quell'azione riveste, secondo la felice espressione di Dionigi, un carattere teandrico, nel senso che l'umanazione del Verbo diviene il mezzo efficace per la divinizzazione dell'uomo [1].

Nel quarto libro, che è in parte dedicato all'enumerazione dei doni carismatici, è interessante notare quel che il Damasceno dice intorno alle immagini, e che poi sviluppa in tre orazioni *De imaginibus*. Egli cita, in favore di questo culto, contro il quale infierisce l' imperatore Leone Isaurico, l'autorità di Basilio, secondo cui l'onoranza all' immagine si trasferisce al suo esemplare; il ricordo biblico della creazione dell'uomo a immagine di Dio; ma più particolarmente il valore pedagogico e morale delle immagini. È vero, egli soggiunge, che nell'Antico Testamento è considerato come cosa abbominevole ritrarre le sembianze di Dio; ma dopo che Dio stesso, per sua misericordia, ha assunto forma umana, è sommamente istruttivo ricondurre alla memoria dei posteri il grande evento. Le immagini sono pertanto un breve commentario fatto per coloro che non sanno leggere altrimenti; e il loro culto si distingue, così, nettamente dall' idolatria dei gentili [2]. Questa è senza dubbio la più alta reintegrazione spirituale del valore delle immagini; ma non si può tuttavia disconoscere che il loro culto non si è mai mantenuto in quella purezza, ma è di fatto degenerato in una forma d' idolatria e di paganesimo. Qui, come da per tutto, la religione cristiana si appropriava

---

1 *Fidei ortod.*, III, 15, 19.

2 Ibid., IV, 16.

dell'uomo come le veniva offerto nella sua educazione storica, quindi anche nei suoi pregiudizi e nelle sue superstizioni.

Benché sia scarsamente originale, non è priva di grandezza la figura del Damasceno, che campeggia tra due età, quella della patristica e quella della scolastica, e tra due civiltà, quella del vecchio mondo bizantino e quella appena nascente dell'Islam. La storia offre spesso alla nostra ammirazione pensosa queste figure direi quasi miliari, che riassumono tutto il lavoro di un'epoca ed aprono un'epoca nuova. Sembra che il grande organismo umano abbia in esse come la sua memoria e ne determini platonicamente la funzione come una specie di salvezza delle sue esperienze passate. Il Damasceno infatti salva per il Medio Evo il grande lavoro della patristica dell'oriente, chiudendolo e fermandolo nel solido schema della logica aristotelica.

Dopo di lui, l'oriente cristiano si fa muto per noi. All'opera sistematrice del filosofo non tien dietro che quella dell'archivista: Fozio, anch'egli del 9° secolo, autore di una Biblioteca (Μυϱοβίβλιον) in cui sono catalogati 280 scritti di autori pagani e cristiani. Della chiesa di Oriente non abbiamo più altro da segnalare, se non l'atto conclusivo della sua formale scissione dalla chiesa di Occidente, già a lungo preparata dalle divergenze teologiche, dalla rivalità dei due imperi e dalle pretese egemoniche del teocrate orientale. La sua separazione completa si può datare dall' 11° secolo, specialmente per opera del patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario (1043-59). Affermando la sua autonomia da Roma, essa non fa che ribadire i vincoli che già la stringono all' impero e perdere ogni ragione distinta di

vita, per confluire nella teocrazia imperiale come semplice momento di essa.

I cattolici interpretano l' isterilimento del pensiero teologico della chiesa d'Oriente come una conseguenza dell'apostasia; è una ragione edificante, ma assai fallace. Bisogna al contrario considerare che il rapido sviluppo islamitico dell' impero sottrae alla civiltà ellenistica tutte le sue più fertili regioni dell'Asia minore e dell'Africa mediterranea, dove esistevano i maggiori centri della cultura cristiana. Il suo raggio di azione si restringe tra le rozze e incolte popolazioni balcaniche, continuamente insidiate e premute dai barbari del nord. E Costantinopoli, che ne forma la sede principale, è, come tutti i grandi centri burocratici, molto sterile in fatto di produzioni dell' ingegno.

D'altra parte non bisogna intendere materialmente l'estinguersi della filosofia orientale, a guisa dello spegnimento di una fiammella. Nel tempo stesso in cui il pensiero cristiano tramonta, sorge quello dell' Islam, anche esso compreso nelle forme e nelle categorie dell' intellettualità greca. L'Oriente si risveglia in una civiltà nuova, che attraversa l'Asia e l'Africa, e, pel tramite della Spagna, confluisce nell'Occidente europeo, contribuendo a suscitarvi una ricchissima fioritura di pensiero. Per lo storico della filosofia, non v' è discontinuità in questo passaggio da una civiltà all'altra: l' interesse filosofico è comunicato ai maomettani dagli stessi cristiani, ortodossi ed eretici, viventi nei loro domini, e, ciò che è degno di maggior rilievo, proprio in quel punto e con quella maturità che la patristica orientale aveva conseguito. L'opera del Damasceno contiene già, come abbiamo detto, il programma della scolastica

e addita, nella logica aristotelica, la forma adeguata al contenuto platonico e neoplatonico della nuova fase speculativa. E la scolastica, che nell'Occidente è cristiana, nell'Oriente è islamitica; ma rivela egualmente, pur nelle divergenze dell'ispirazione religiosa, l'identità della sua struttura mentale, a tal punto che, quando le due correnti potranno incontrarsi, si fonderanno l'una nell'altra, vincendo la resistenza dell'opposizione religiosa, in forza della più grande affinità filosofica che le avvince.

XI

L'ETÀ DELLE INVASIONI BARBARICHE

1. Gli epigoni dell'agostinismo. — L'occidente è, nel 5° secolo, tutto dominato dalla grande personalità di Agostino. Le lotte dommatiche di questo periodo, molto attenuate, in confronto dell'oriente, dallo spirito pratico e conciliativo della chiesa latina, non sono che il prolungamento di quelle già sostenute da Agostino. In luogo delle dispute metafisiche sulla Trinità e sulle nature di Gesù Cristo, che formano i temi preferiti della patristica greca, prevalgono nel mondo romano quelle sulla libertà del volere, sulla predestinazione, sulla grazia, che rispondono alle tendenze volontaristiche della filosofia latina.

Già vivente Agostino, il pelagianismo, sconfitto nelle sue tesi più radicali, si piegava ad una forma più conciliante e mitigata, nota sotto il nome di semi-pelagianismo. Tra le due tesi estreme del puro razionalismo, escludente ogni estraneo intervento di fattori soprannaturali nel dominio del volere, concepito nella sua piena autonomia, e quella del soprannaturalismo agostiniano, tendente ad annullare nella predestinazione e nella grazia ogni libertà ed

ogni merito dell'azione, il semi-pelagianismo cercava d' insinuare una terza veduta, che includeva alcune esigenze dell'una e dell'altra rifiutando l' intransigenza comune ad entrambe.

Così Giovanni Cassiano, che è uno dei principali fautori della setta, affermava, di fronte ad Agostino, che l'uomo è, sì, contaminato dal peccato originale, ma non è pervertito a tal punto da non poter trarre da sé alcun bene. La grazia non deve perciò annullare ogni paternità della buona azione; ma la fede, per mezzo della quale l'uomo entra in contatto con Dio e ne riceve la grazia perfezionante, è almeno quella in suo dominio; e la grazia ha per l'appunto il valore di un complemento necessario, ma non bastevole a creare il bene, che allora sarebbe destituito di ogni valore. Per una ragione analoga la predestinazione, anche semplice, viene negata; una predestinazione al bene annullerebbe infatti ciò che ne fa un bene.

Come suole accadere, la dottrina semi-pelagiana, sorta con un tema centrale, che le conferisce una particolare fisonomia, si complica di altri temi laterali, che finiscono per innestarsi nella polemica e con lo spostarne l' interesse. Così i semi-pelagiani Fausto e Gennadio affermano che solo la sostanza divina sia incorporea, mentre tutte le creature, angeli e anime umane compresi, sono corporee, e soltanto, a differenza degli altri corpi, constano di una sostanza più sottile, affine alla luce.

L'opposizione degli ortodossi alla tesi fondamentale del semi-pelagianismo è insistente ma priva di originalità. Si possono ricordare tra gli agostiniani, Prospero di Aquitania (m. 455 o 463), fautore, ad oltranza, della grazia e della predestinazione, e Paolo Orosio, autore di un'apologia contro Pelagio, ma

assai più noto come storico. D'altra parte poi, le istanze dei semi-pelagiani contro la predestinazione spingono qualche scrittore all'opposto polo della duplice predestinazione, respinta per altro dai più moderati seguaci di Agostino.

Invece, la psicologia della setta ha dato luogo ad una importante trattazione, polemica e insieme dottrinale, di un seguace di Agostino, Claudiano Mamerto (m. 470 o 474). La falsa identificazione, tentata da Fausto, dell'anima con una sostanza corporea, dà occasione a quello scrittore di tracciare, nei suoi tre libri *De statu animae*, una distinzione speculativa delle cose corporee dalle incorporee. Il criterio della distinzione, egli dice, non può consistere nei sensi, per es. nella visibilità, perché anche le sostanze corporee possono essere invisibili, come la luce [1]. Assai meglio egli ripone il criterio distintivo in ciò, che il corporeo è spaziale, l' incorporeo è aspaziale e si muove soltanto nel tempo; e, conseguentemente, l'uno è suscettibile di quantità, l'altro di qualità soltanto.

Di qui egli è tratto a enunciare una concezione generale del movimento e delle sue intrinseche differenze. C' è un moto stabile, un moto illocale e un moto locale. Il primo appartiene solo a Dio e forma la condizione necessaria di ogni altro movimento. Conforme alla premessa aristotelica, nulla può muoversi se non dall'immoto: così, per es., non si può muovere un dito se la mano non è ferma, né un braccio se l'omero non ha stabilità [2]. Il secondo movimento appartiene all'anima e si svolge illocalmente attraverso il tempo. Di qui l' importanza della

---

1 MAMERTI CLAUDIANI, *De statu animae*, I, 6.

2 Ibid., I, 18.

memoria « che è una capacità illocale, che non si distende per la moltitudine dei ricordi né si contrae per la loro esiguità, e conserva anche le cose corporali incorporalmente »[1]. Alle sostanze materiali infine è appropriata la terza specie di movimento, quella spaziale, che è suscettibile di una misura quantitativa. In quest'ultima rientra anche la luce, la cui sottigliezza non deve indurci in equivoco sulla corporeità della sua natura.

L'opera di Claudiano è piena di acume e di penetrazione: in qualche modo essa sta a quella di Agostino, come le *Sentenze* di Porfirio stanno alle *Enneadi* di Plotino. Vi si ammira, se non la forza dell'originalità, almeno quella della comprensione. Così, Claudiano ci dice che l'attività pensante dell'anima non è mai in riposo, anche nel sonno; che l'anima è tutta là, dove pensa, perché tutta pensa; che l' intelligenza e l' intelligibile non si possono in essa disgiungere; che la figurazione trinitaria le è essenziale. Come nulla esiste senza un sol creatore, cioè senza la Trinità, così anche nulla può esistere che non sia trino e uno insieme. Ogni corpo è uno e nel tempo stesso tripartito nei momenti ideali del numero, della misura, del peso; ogni anima razionale consta a sua volta di memoria, consiglio, volontà. E, generalmente, « dalla sommità che è Dio, per la medietà dell'anima, all' infinità corporea, procede un saggio di trinità unitaria, che imprime nei corpi i propri segni, ed alle anime dà ancora la consapevolezza del processo »[2]. Qui si riconosce un intelligente agostinismo, che culmina poi nella concezione del volere come sostanza stessa dell'anima[3].

---

[1] MAMERTI CLAUDIANI, *De statu animae*, III, 14.
[2] Ibid., II, 6. [3] Ibid., III, 14.

2. Decadenza intellettuale dell'Occidente. — Questa s' inizia già nel 5° secolo, subito dopo Agostino; s'accresce nel 6°, s' ingigantisce nei seguenti, finché nel 9° l' impero carolingio produce una tempestiva rifioritura intellettuale. Al 6° secolo appartengono Severino Boezio e Aurelio Cassiodoro. Il primo (480-524) è autore della celebrata opera *De consolatione philosophiae*, al cui prestigio molto hanno contribuito le tragiche vicende dell'autore, caduto in disgrazia di Teodorico per sospetti d' intesa con l' imperatore di Oriente, e, più ancora, i pregi dello stile arieggiante i classici, che dovevano colpire il pubblico medievale, avvezzato ai rozzi e barbarici compendi scientifici della più tarda latinità. Di filosofia, c' è realmente poco in quell'opera, e soltanto il 5° libro di essa tratta un problema storicamente circostanziato: quello della libertà del volere, in rapporto con la prescienza e con la predestinazione divina, e lo risolve dando alla prescienza il valore di una visione presente del futuro, scevra pertanto di necessità; alla predestinazione un valore condizionale, che perciò lascia nell'arbitrio dell'uomo ciò che forma la protasi del giudizio ipotetico [1].

Scientificamente più efficaci sono gli scritti logici di Boezio, che riagitano il problema degli universali nella forma in cui era stato posto da Porfirio, ed alcuni trattati teologici, della cui autenticità si è dubitato [2], ma che pure hanno stretta affinità con le sue premesse logiche. Degli uni e degli altri parle-

---

[1] Boetii, *De consolat. philos.*, V, pros. 6.

[2] Ma il Krieg, in base a un esame dei manoscritti, ne ha sostenuto l'autenticità.

remo nell'elencare le fonti della scolastica. A questo elenco appartengono anche gli scritti del contemporaneo di Boezio, Aurelio Cassiodoro (477-563 o 570), che fu ministro di Teodorico, e, in tarda età, ritiratosi in un convento, attese a lavori enciclopedici in servigio dei monaci suoi compagni.

Lo studioso, che attraversa questi secoli delle invasioni barbariche, prova un senso di stupore e di smarrimento nel constatare che tutto il grande lavoro mentale dell'età precedente sembra a un tratto vanificato. Il pensiero che, ancora nel 5° secolo, si moveva tra gli ardui problemi della metafisica, nel 6° e nel 7° balbetta le prime nozioni della grammatica e della logica; e, mentre per l'addietro gli scrittori si moltiplicavano e si affollavano, ora invece percorriamo immense plaghe di solitudine e di silenzio, e solo da un secolo a un altro assistiamo alle volte a qualche risurrezione. Non l'ignoranza nostra, ma l'ignoranza dei tempi è ciò che rende più desolata quella solitudine, perché ci fa disperare che il progresso delle ricerche storiche possa colmare le grandi lacune. L'impressione che ci procurano i documenti a noi pervenuti non è tanto quella di una decrepitezza mentale, quanto, piuttosto, quella di una nuova infanzia. Se pure il materiale di lavoro è formato dagli sparsi elementi dell'antica scienza cristiana e pagana, lo spirito della ricerca è nuovo e quasi animato da una curiosità fanciullesca di apprendere ciò che gli altri hanno detto. Ed in realtà la scienza di questo periodo non s'inserisce nel ciclo storico che si è esaurito col vecchio impero romano, ma piuttosto appartiene al nuovo ciclo dell'iniziazione barbarica; e il suo stesso balbettio si spiega assai meglio come un primo risveglio di curiosità scientifica delle rozze popolazioni soprav-

venienti, anziché come un segno di senilità delle genti latine.

Barbari sono infatti, nella maggior parte, gli scrittori di questo periodo; barbarici gli interessi mentali, i centri di cultura, le opportunità politiche allo spiegamento del loro lavoro. Ma, ciò che anche meglio vale a testimoniarci questo carattere originario della nuova scienza, è la conoscenza dei suoi successivi sviluppi, che illumina anche l'età della sua infanzia. Nella fase più progredita, la scienza medievale ci appare infatti ben differenziata dalla antica patristica. Innanzi tutto essa non gravita più intorno alla chiesa e all' impero, nella loro struttura classico-romana, ma intorno a una nuova chiesa e a un nuovo impero, alla cui formazione ha potentemente contribuito l'elemento barbarico. I suoi scopi apologetici vengono, così, radicalmente mutati; ma anche la sua ispirazione dottrinale è molto diversa, perché non mira più a volgere, con un razionalismo trascendente, i dati della rivelazione, ma presuppone già compiuto quel lavoro e tende ad appropriare, per quanto è possibile, il contenuto già pronto alle forme logiche del pensiero umano. La filosofia, che prima era stata assorbita dalla teologia, emerge qui nuovamente con una fisonomia propria, se pure da principio un po' attenuata; e nel corso del proprio sviluppo sottrae alla teologia, già sua padrona e poi sua emula, una zona di dominio sempre più vasta.

La differenza più notevole della patristica dalla scolastica, prese nel loro complesso, sta nel carattere formale delle due scienze, delle quali l'una esprime intuitivamente la conoscenza che Dio ha di sé stesso e del mondo, l'altra è un pensamento riflesso del contenuto di quella intuizione e una siste-

mazione di esso nelle forme logiche dello spirito. Se possiamo dire che, nella patristica, l'uomo nuovo nasce dall'alto; nella scolastica, ci è lecito soggiungere, che quell'uomo, nel suo sviluppo, si adegua con piena consapevolezza al proprio nascimento. Il procedimento è inverso, ma complementare; quindi la rappresentazione ideale del moto è quella di un ciclo, che nella sua rivoluzione torna al punto iniziale: la scolastica infatti, nella sua massima esplicazione, ci ridà tutti gli elementi della speculazione patristica, ma trasfigurati, cioè compresi e posseduti nell'organizzazione logica del pensiero.

Naturalmente, questa diversa struttura formale non è senza influenza sul contenuto stesso del pensiero. Se pure un'adeguazione piena di forma e contenuto non si dà a noi nella scolastica, perché l'una e l'altro non nascono di getto, ma la prima si sovrappone al secondo, già in qualche modo irrigidito; nondimeno anche la sola necessità di prospettare secondo un piano unico il materiale delle rapsodiche intuizioni patristiche, conferisce loro un carattere nuovo e diverso. Mentre la patristica era dominata da un unico interesse centrale, la conoscenza della divinità, nella scolastica si osserva invece una più organica distribuzione di quell' interesse sui vari problemi che logicamente se ne svolgono. E benché la forma logica che tutti li aggruppa e li afferma gravi pesantemente su di essi e dia una fisonomia monotona all' insieme, pure non si può disconoscere il pregio di quella varietà, che appare quasi come un presentimento umanistico in seno alla scienza del trascendente. Noi avremo infatti occasione di conoscere un Rinascimento anticipato nella stessa età scolastica.

Se ora cerchiamo di guardare alla luce di queste

prime e sommarie considerazioni il materiale offertoci dal pensiero dell'occidente, nel periodo delle invasioni barbariche, non tarderemo a scorgere in esso i primi segni di una forma nuova d' interessamento scientifico, in luogo di sbiadite riproduzioni della scienza antica.

L'orientamento logico, sistematico, che formerà la grandezza della scienza medievale, vi s' identifica già facilmente e costituisce un'antitesi vivace con l' intuizionismo dei Padri. E d'altra parte, in conformità con questo atteggiamento intellettuale, si preannunzia già un interesse enciclopedico, che raccoglie, anche dalle fonti pagane, una sovrabbondante copia di nozioni disparate e comincia a disporle secondo un piano mentale ancora in embrione.

Ma, che si consideri questo periodo come una degenerazione dell'attività scientifica precedente o come l'albore di una scienza nuova, è in ogni caso indubitabile che esso rappresenta una fase d' involuzione dello spirito. E forse la sua più adeguata rappresentazione è quella già tipizzata nell' idea del ricorso storico, che include in sé i due momenti della decadenza e del rinnovamento, della caduta nella barbarie e dell' individuazione di una originale mentalità barbarica.

Le ragioni di questo ricorso hanno formato in ogni tempo un tema molto suggestivo per gli storici. E quelle escogitate sono tutte egualmente plausibili, tali cioè che nel loro concorso, meglio che nella loro esclusività, appaiono esplicative del complesso fenomeno. Senza dubbio ha una grande importanza il fatto delle invasioni barbariche, sia per i grandi sconvolgimenti della vita che ha portato con sé, sia per la sommersione che esso ha prodotto di quei nuclei indigeni di popolazioni latine che erano de-

positari dell'antica cultura, sia ancora per le condizioni più rozze ed elementari di vita che esso ha reso inevitabili. Vi ha ancora contribuito il feudalismo, già preparato nel mondo romano e poi rapidamente consolidatosi in forza dello stesso carattere dei barbari invasori. Frazionando la vita sociale in piccoli centri dissociati e indipendenti, impedendole ogni libera circolazione, il feudalismo è stato certamente uno dei più gravi inceppi al movimento mentale, in un tempo in cui la diffusione delle opere era scarsissima e quindi toccava agli uomini di spostarsi, per formar la propria educazione intellettuale. E la forza di questo ostacolo si rileva indirettamente da ciò, che un grande sviluppo scientifico s'inizierà solo nel periodo di organizzazione e di accentramento delle grandi monarchie europee; e direttamente, dalla stessa disparità delle condizioni culturali nei vari centri del feudalismo, per effetto della disparità dei mezzi a disposizione di ciascuno e della scarsezza dei rapporti tra l'uno e l'altro. Solo così possiamo in qualche modo spiegarci la contemporanea presenza, nel 9° secolo, di una elevatissima filosofia, quella di Giovanni Scoto, e di mediocri conati logico-grammaticali che ci offrono altri celebrati dottori.

Ma queste ed altre ragioni affini che si potrebbero tracciare, pur avendo la loro importanza, hanno il grave difetto di voler spiegare un fatto spirituale circuendolo dall'esterno. Qualunque ostacolo frapposto all'espansione del pensiero non potrebbe aver la forza, da solo, di comprimerlo, ed anzi gli sarebbe di stimolo ad una più energica affermazione. Già infatti abbiamo veduto tra quali sfavorevoli condizioni si sia fatto strada il primitivo cristianesimo, e come abbia sormontato tutte le opposizioni

dell'ambiente ostile, sol perché aveva in sé stesso l'impulso vitale e la reattività di un giovane organismo. Similmente anche qui, le invasioni barbariche e il feudalismo non avrebbero potuto esercitare la loro azione opprimente sulla cultura, se già lo spirito non fosse stato disposto a lasciarsi sopraffare e non avesse anzi iniziato da sé quel periodo d' involuzione, che le contingenze esterne potevano soltanto accelerare. In tutte le manifestazioni della vita, quindi, anche nel processo degenerativo di essa, il fattore interno sta sempre al primo posto e la sua azione è principio e misura dell'efficacia degli stessi fattori esterni, che in virtù sua vengono in qualche modo a interiorizzarsi.

Da questo punto di vista, la scarsezza dell' interessamento letterario e scientifico del periodo che qui consideriamo ci appare in più diretta e immediata dipendenza da un sentimento generale di nausea e di ripugnanza verso ogni cultura, da un'attenuazione estrema del bisogno spirituale di apprendere e quindi anche di conservare le nozioni acquisite dagli altri. Il misticismo e l'ascetismo cristiano hanno esercitato qui un'azione preponderante, suscitando negli animi quella indifferenza per le lettere che nell'età precedente già si preannunziava, ma era allora sopraffatta da un più forte sentimento di ostilità verso le lettere, che occasionava a sua volta una vivace attività letteraria. Ora invece, essendo già scomparsa ogni feconda opposizione con la scienza pagana, ed essendo nei dommi condensato e cristallizzato tutto ciò che il cristianesimo aveva sentito il bisogno di chiedere al pensiero filosofico, l' indifferenza per ogni attività intellettuale non è più in alcun modo stimolata, e riposa pertanto sul suo fondo naturale d' ignoranza e di oscurantismo. L'ultima, grande

manifestazione dell'antico pensiero cristiano è il misticismo, che ci esprime, ancora in una forma intellettuale, un'anticipazione dell'imminente prassi: la quale sarà un estatico assorbimento in Dio per gli spiriti più elevati, una minuta osservanza di precetti religiosi per i più semplici e rozzi; ma significherà per tutti egualmente un distacco dal vecchio patrimonio di cultura, divenuto superfluo o nocivo alla salute dell'anima.

E la nuova scienza che intanto sorge non è spiegabile come un'improvvisa e arbitraria risurrezione di un interesse puramente cristiano. Il cristianesimo, ellenistico e latino, ha già dato tutto quel che poteva dare ed ha esplicato per intero la propria missione di fronte al paganesimo greco-romano. La nuova scienza sorge da un orientamento spirituale nuovo anch'esso. La dottrina elaborata dai Padri entra nei suoi quadri come uno tra i molti elementi costitutivi; ma accanto ad essa se ne dispongono altri di non minore importanza, che fanno capo all'originale temperamento delle popolazioni barbariche, le quali iniziandosi all'antica scienza la trasformano; alle mutate condizioni sociali e politiche, da cui l'impero e la chiesa emergono con ben diversa fisonomia; alla graduale ripresa di possesso del patrimonio spirituale dei classici. La filosofia del cristianesimo, che noi ci accingiamo ad esporre in questa sua seconda fase, dovrà rivelarci la profonda innovazione storica dello spirito cristiano, che si compie attraverso il Medioevo.

3. Il materiale della scolastica. — Le fonti che noi possediamo di questo periodo, che va dal 6° al principio del 9° secolo, non hanno altro valore

che quello di una raccolta del materiale per la scolastica. L'originalità loro è scarsa o nulla; grande è però l'importanza che esse hanno come unici testi in possesso dei dottori medievali fino al 12° secolo. Da questo tempo in poi, il recupero dei testi classici originali, mercé i più frequenti contatti con l'oriente bizantino e la conoscenza della filosofia araba, ampliano notevolmente l'orizzonte intellettuale della scolastica preparando la fioritura del secolo 13°.

Tra le fonti più importanti sono da annoverare gli scritti logici di Boezio: i *Comentaria in Porphirium* e *in categorias Aristotelis*. Dello Stagirita, il Medioevo (fino alla metà del 12° secolo) non ha che la conoscenza diretta delle *Categorie* e del *De interpretatione*, e la conoscenza indiretta di alcuni problemi della sua logica, attraverso gli scritti citati di Boezio e l'*Isagoge* di Porfirio nella traduzione di Vittorino e di Boezio.

L'*Isagoge* di Porfirio, più nota negli ambienti scolastici col nome *De quinque vocibus*, tratta appunto delle cinque voci: genere, specie, differenza, proprio e accidente, ed enuncia, in rapporto alle due prime, il famoso problema: se abbiano un'esistenza sostanziale o riseggano soltanto negl'intelletti, se siano corporali, o incorporali, separate dai sensi o immanenti ai sensi. La soluzione del problema è da Porfirio lasciata in sospeso, come *maioris egens inquisitionis*; ma intorno ad essa si esercita di buon'ora, e con assiduità, l'attività intellettuale degli studiosi.

Boezio dà per il primo l'esempio, proponendo una soluzione aristotelica, che nega un'esistenza autonoma e distinta ai generi e alle specie. Ciò che è comune in uno stesso tempo a più cose, egli dice, non può essere in sé uno. Così il genere è comune a numerose specie, siffattamente che ciascuna spe-

cie non ne distrae una sola parte, ma lo contiene tutto; onde avviene che il genere, essendo totalmente in una pluralità di specie, non può essere una unità a sé. Ma tutto ciò che è, è uno; quindi il genere non può avere un'esistenza distinta [1]. Lo stesso si può ripetere della specie in rapporto agl' individui. In che cosa allora consistono i generi e le specie? Null'altro che le similitudini raccolte dalla comparazione di più individui formano la specie e quelle di più specie i generi. Il problema degli universali riceve così il suo primo avviamento: gli universali (generi e specie) esistono nell' intelletto che raccoglie le note comuni a più individui; e il loro valore non è quello di mere voci verbali, né di cose reali, ma di formazioni dell' intelletto significative di cose, cioè di *sermones*. Ma già la meditazione delle pagine di Porfirio addita a Boezio una ben diversa soluzione, che sta nel considerare il genere non più come *collectio eorum quae sunt ab uno principio*; bensì come il principio stesso della generazione [2]. Ma il suo cervello di grammatico non sa trarre adeguato profitto dall' intuizione del filosofo neoplatonico. Esso si trova assai meglio a suo agio nello sviluppare le minute conseguenze logico-formali degli esposti princìpi e nell' innestare la dottrina delle cinque voci con quella dei dieci predicamenti aristotelici, creando così una sottile e minuta casistica, che a noi moderni riesce di scarso profitto, ma che doveva servire come utile palestra allo snodamento del pensiero logico dei dottori medievali e surrogare presso di essi i classici modelli aristotelici [3].

---

[1] Boetii, *Coment. in Porph.*, I, p. 83 (Migne, *P. L.*, 64).

[2] Ibid., II, *De genere*.

[3] A questi scritti di logica va aggiunto (nella rassegna delle fonti medievali) il trattatello falsamente attribuito ad Agostino: *Categoriae decem*.

Sotto il nome di Boezio ci sono poi pervenuti alcuni trattatelli teologici sulla Trinità e sulle due nature di Gesù Cristo, che pur non potendosi attribuire a lui con piena sicurezza, pure sono concepiti nello spirito della sua filosofia. Ciò che forma il loro aspetto più caratteristico, è la inserzione del problema trinitario nelle forme logiche dell'aristotelismo, o almeno la traduzione di esso nei termini del linguaggio della logica formale. Le categorie sono infatti inadeguate all'essenza divina, che si compendia nei momenti dell'unità e della relazione a sé medesima (trinità), mentre la sostanza della logica aristotelica è insuscettiva di una tale relazione. Tuttavia la suggestione dei nomi è già notevole, e i termini logici: soggetto, predicato, proporzione, eguaglianza, differenza, si apprestano a sostituire vantaggiosamente quelli che i Padri traevano con mere analogie dai rapporti familiari; di guisa che il problema trinitario si avvia verso una più corretta e rigorosa formulazione scientifica.

Altri scritti di questo periodo hanno un carattere più propriamente enciclopedico. Già nel 5° secolo un pagano, Marciano Capella, nella sua opera *De nuptiis inter Philologiam et Mercurium et de septem artibus liberalibus* tracciava la prima partizione generale delle discipline letterarie, nelle categorie del *trivium* (grammatica, retorica, dialettica) e del *quadrivium* (aritmetica, geometria, musica e astronomia). A questa opera si allaccia lo scritto di Cassiodoro *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, che forma la seconda parte delle sue *Institutiones divinarum et saecularium notionum*, e tratta con molta ampiezza la dialettica (già trascurata dai Padri), mentre dà scarse nozioni astronomiche ed omette la musica. Ma lo scrittore cristiano integra il quadro

del suo predecessore, anteponendo allo studio della scienza mondana quello delle cose divine, nella prima parte delle sue *Istituzioni*, che è una introduzione alla teologia e contiene un elenco degli scritti santi, dei principali concili e dei dottori della chiesa. Di carattere elementare e scolastico è anche lo scritterello di Cassiodoro *De anima*, dove son raccolte poche formule di una vieta psicologia.

Di maggior mole sono le opere di Isidoro di Siviglia (m. 636): *Etimologiarum libri XX*, una somma delle più disparate nozioni, corrispondente alle odierne enciclopedie: solo che il raggruppamento del materiale vien fatto secondo le materie e non secondo le lettere dell'alfabeto; e *Sententiarum libri III*, che è quasi uno stralcio dell'opera precedente, dove son trattati argomenti di carattere filosofico-teologico. Vi si rintraccia qualche sottile vena di pensiero: la spiegazione della negatività del male, del valore della coscienza (*omnia fugere poterit homo praeter cor suum*), dell'intenzionalità spirituale come criterio della bontà dell'azione, della necessità di compenetrare l'insegnamento e l'opera, perché « chi bene insegna e male opera somiglia a un cero, che illumina gli altri e distrugge sé stesso »[1].

Al principio del 700 appartiene l'opera di Beda il Venerabile, che ha un carattere prevalentemente fisico e astronomico (*De natura rerum*; *De temporibus*; *De temporum ratione*). Le sole *Quaestiones super Genesim* trattano, in forma dialogica, i temi della patristica e contengono ricapitolazioni di scritti di Agostino, Ambrogio, Girolamo e Isidoro. Alla scienza profana dei platonici (propriamente a Galeno) è

---

[1] Isidori Hispanensis, *Sententiarum*, I, 9; II, 22: II, 25, 26, 27; III, 37.

invece attinta la dottrina della localizzazione delle facoltà dell'anima nel cervello. Questo vien diviso in tre ventricoli, uno anteriore, in cui risiede la sensibilità; l'altro posteriore, da cui procede il movimento; il terzo interposto, che è la sede della memoria [1]. È una dottrina che godrà molto favore nel Medioevo, tra i filosofi platonizzanti; mentre i seguaci di Aristotele tenderanno a localizzare la vita dell'anima nel cuore.

L' interesse del Medioevo per i problemi metafisici della filosofia greca riceve uno scarso alimento attraverso la teologia dei Padri, per la dispersione delle opere maggiori dei classici. La metafisica e la fisica di Aristotele sono sconosciute; e lo Stagirita gode considerazione soltanto come maestro di logica. Il filosofo per eccellenza è Platone, anch'egli incognito nelle sue fonti originali, se si eccettua il *Timeo* posseduto nella traduzione di Cicerone e, parzialmente, in quella di Calcidio: ma largamente noto per mezzo dei Padri della Chiesa e dei comenti di Apuleio e di Macrobio. Il Platone così conosciuto non è più certamente il classico filosofo attico, ma una personalità più recente, che s'è formata nella storia del platonismo, del neoplatonismo e della patristica. Agostino e Pseudo-Dionigi l'Areopagita, che sono i principali interpreti cristiani del platonismo, attingono alle fonti neoplatoniche assai più che agli scritti originali di Platone. E il Medioevo, che riceve da quei grandi pensatori l' intonazione della propria vita speculativa, mentre si crede platonico, in realtà prosegue la tradizione neoplatonica, che riceve sotto un mentito nome.

---

[1] BEDAE VENERABILIS, *Quaest. super Genesim*, p. 265 (MIGNE, *P. L.*, 93).

Un risveglio di attività scientifica, dopo l' inerzia del 7° e dell'8° secolo, comincia con la formazione dell' impero carolingio. Noi assistiamo a una improvvisa fioritura di scuole, a un affaccendato movimento di studiosi, che accende da un punto all'altro dell' impero l' interesse per le lettere, alle prime vivaci polemiche, che presto appassioneranno un largo pubblico. Anima di questo rinnovamento è Carlo Magno, che nel 788, in una famosa lettera (enfaticamente definita come la carta costituzionale del pensiero moderno), raccomanda ai vescovi ed agli abati dei suoi domini la fondazione di nuove scuole, ed egli stesso dà per il primo l'esempio, creando scuole palatine nelle città di residenza imperiale. La prima scuola di Palazzo sorse ad Aix-la-Chapelle, quindi si spostò a Parigi dove poi ebbe stabile sede. Furono chiamati a insegnarvi i più grandi maestri dell'epoca: Pietro di Pisa, che ne divenne rettore, Paolo Varnefrido, diacono di Aquileia, lo spagnolo Claudio, interprete delle Sacre Scritture, l' inglese Alcuino, esperto di filosofia. Lo stesso Carlo Magno non disdegnava di partecipare, insieme con la sua corte, alle lezioni, e di apprendere, in tarda età, gli elementi delle lettere.

La sua iniziativa fruttificò largamente. A fianco delle scuole palatine sorsero ben presto quelle episcopali, sotto la sorveglianza dei vescovi, e quelle claustrali, alla soglia dei chiostri. Papi e concili validamente le favorirono. Così, nel 9° e nel 10° secolo ebbero origine, particolarmente nella Gallia, numerose scuole, che divennero celebratissime, e crearono ed ospitarono i più grandi dottori del tempo. Così, quella di Reims fu illustrata da Hincmar e da Gerberto (che fu poi papa Silvestro II); quella di Chartres, fondata da Fulberto, fu tra le più rinomate di

tutta la Gallia; quella del Bec ospitò più tardi Lanfranco e Anselmo di Canterbury; ma le scuole di Parigi (dopo della Palatina sorsero quella della Cattedrale di Sainte Geneviève e di Saint-Germain des Prés) acquistarono la preminenza su tutte le altre nell' insegnamento della teologia e della filosofia. Anche l' Inghilterra, l' Italia e la Germania ebbero in questi tempi i loro primi centri d' insegnamenti liberali.

Ad Alcuino (n. nel 735 in York, m. nell' 804) si attribuisce l'onore di avere iniziato la filosofia scolastica. È un onore esagerato, perché egli non è che un grammatico. I suoi scritti più caratteristici: *Dialogus de rethorica et virtutibus* e *De dialectica*, l'uno e l'altro in forma di dialogo tra l'autore e Carlo Magno, hanno un mero interesse grammaticale, con qualche reminiscenza della logica boeziana. Un altro suo scritto *De fide sanctae et individuae Trinitatis* non è che un sunterello delle dottrine patristiche. Si conserva anche di lui un comento alle parole del *Genesi*: *Faciamus hominem*, dove, sulle tracce di Agostino, l'anima è tripartita nelle *dignitates* della memoria, dell' intelligenza, del volere, in conformità del suo modello divino. Ma lo scritto forse più importante da un punto di vista filosofico è *De animae ratione ad Eulaliam virginem*, dove sono ricapitolati i principali elementi della psicologia di Agostino: la totalità dell'anima nelle singole parti del corpo e nell'attuazione delle proprie potenze; la sua permanenza e identità nella partizione delle facoltà costitutive; ecc.

Più interessante riesce per noi un opuscolo del suo conterraneo e amico Fridegisio, dal titolo: *Epistola de nihilo et tenebris*, dove si sostiene che il niente esiste. « Ogni significazione infatti è di ciò

che esiste; ma il niente significa qualche cosa; dunque il niente è significazione di ciò che esiste, cioè di cosa esistente». E comentando il passo di Matteo: «Se la vostra luce non è che tenebre, come saranno grandi le vostre tenebre», con la dottrina delle categorie, trae queste inaspettate conseguenze: che la grandezza appartiene alla categoria della quantità; ma ogni quantità si predica accidentalmente di un soggetto che ha il titolo di sostanza; dunque le tenebre, essendo suscettibili del più e del meno (come dice Matteo), sono un soggetto, una sostanza, un corpo; dunque esse sono corporee [1].

A un discepolo di Alcuino, Candido, tedesco di nascita e inviato dall'abate di Fulda a studiare in Francia, è attribuito un breve scritto dal titolo *Dicta Candidi de imagine Dei*, che contiene un ordinato e perspicuo comento delle teorie di Agostino. Vi si spiega filosoficamente il motto biblico, che l'uomo è fatto a somiglianza di Dio, nel senso che l'uomo interiore, cioè l'anima, ha le sembianze divine. E l'anima è considerata come essenzialmente identica alla mente, diversa solo in ciò, che «tutto ciò che vive dell'uomo è anima, e in quanto l'anima si rivolge a sé e si pone in sé e per sé, suole esser chiamata mente». La similitudine dell'anima con Dio sta in ciò, che la Trinità divina è tripartita nella mente, nella sapienza e nell'amore, dove la mente ha valore di essere e di memoria, la sapienza di *consilium*, l'amore di volontà; quindi la stessa triade può essere altrimenti formulata con le altre tricotomie agostiniane, *esse nosse amare* e *memoria consilium voluntas*. Vi si trova infine anche la partizione

---

[1] FRIDEGISII, *Epistola de nihilo et de tenebris* (MIGNE, *P. L.*, 105).

di tutte le cose create secondo le categorie dell'essere, del vivere, dell' intendere, concepite in ordine progressivo, dal mondo inanimato a cui appartiene soltanto l'essere, a quello animato, cui è proprio anche il vivere, finalmente a quello razionale, a cui è dato l' intendere. Ma può l'uomo intendere tutto? No, anzi egli stesso, coi suoi limiti, chiama una potenza superiore, sovrastante a ogni cosa che è, che vive e che intende, e non dubita che sia Dio [1].

A questa stessa età appartiene Rabano Mauro, (776-856) originario di Magonza, monaco dell'abazia di Fulda che, come molti suoi compatrioti, fu inviato in Francia, negli anni giovanili, allo scopo d' istruirsi, e frequentò per sei anni la scuola di S. Martin de Tours, nel tempo in cui v'insegnava Alcuino, prima di passare alla scuola del *Palatium*. Ritornato a Fulda, Rabano vi divenne a sua volta insegnante e più tardi fu assunto all'alta carica di arcivescovo di Magonza. Anch'egli è uno scrittore enciclopedico: i suoi 22 libri *De universo* sono una raccolta di tutto il sapere teologico e laico dei tempi. Consultiamo la voce: filosofia. Vi si fa una rapida rassegna delle scuole; poscia si divide la filosofia in due parti, *inspectiva* e *actualis*. Questa consiste nelle operazioni necessarie alla vita terrena, l'altra ha per oggetto l'amore, la fede, la speranza verso Dio. Pertanto è necessario che il filosofo studi la Scrittura, dove può trovare tutto ciò che appartiene ai vari rami in cui solitamente si divide la filosofia, cioè la fisica, la logica e l'etica. Così nei libri santi si parla o di temi naturali, come nel *Genesi* e nell'*Ecclesiaste*, o di costumi, come nei *Proverbi* e qua

---

[1] *Dicta Candidi* ecc., da HAURÉAU (*Hist. phil. scol.*, I, 134-137).

e là in altri libri; o di logica (che è dai cristiani elevata a teologia), come nel *Cantico dei Cantici*[1] e nel *Vangelo*[2].

A Rabano appartiene anche un'altra opera *De clericorum institutione*, il cui pregio consiste in un certo senso di liberalità e di umanesimo con cui viene intesa l'educazione dei chierici. A questi conviene conoscere non solamente le cose sacre, che vengono accuratamente elencate nella prima parte dell'opera, ma ancora le cose profane. La scienza degli antichi non è bandita da Rabano come da Isidoro di Siviglia: bisogna, egli dice, distinguere in essa quel che è mera superstizione, che cioè giova soltanto a fomentare la religione degl' idoli, da quel che è realmente utile, e bandire la prima parte, ma accogliere la seconda[3]. E tra le scienze profane egli dà particolare importanza alla dialettica, che è utile anche agli studiosi di teologia, *ut subtiliter haereticorum versutiam hac possint dignoscere*[4].

In questo periodo si accese anche la prima polemica dottrinale sul vecchio tema della predestinazione. Il monaco Godescalc, dell'abazia di Fulda (819-868), rievocò la dottrina della doppia predestinazione, l'una degli eletti, l'altra dei reprobi; ma ebbe per fieri oppositori Rabano e Hincmar. Quest'ultimo, con due dissertazioni, *De praedestinatione Dei et de libero arbitrio*, in cui riaffermò l' incoerente dottrina ortodossa: « che Dio vuole che tutti gli uomini si salvino, benché non tutti si salvino: ma che

---

[1] Questa strana assunzione del *Cantico dei Cantici* a un'opera di logica si ritrova più tardi in un altro scrittore, Onorio di Autun.

[2] Rhabani Mauri, *De universo*, XV, I.

[3] Rhabani Mauri, *De clericorum institutione*, III, 16.

[4] Ibid., III, 20.

alcuni sono salvati è dono del Salvatore, mentre, che altri periscono, è merito (cioè colpa) loro »[1]. Alla stessa polemica doveva presto accedere un pensatore di ben altra tempra, Giovanni Scoto Eriugena, e, in opposizione con Godescalc, scantonare in un'altra eresia. La dottrina della doppia predestinazione venne condannata da due sinodi, quello di Magonza (846) presieduto da Rabano e quello di Quiercy (849) da Hincmar.

In complesso, l'attività scientifica di questo lungo periodo non si lascia ricondurre a un nucleo di problemi ben definiti, ma procede non coordinata e a tentoni, senza ancora riuscire a crearsi una propria via. Le vecchie soluzioni patristiche vengono accuratamente catalogate e passivamente accolte, ma non suscitano interessi mentali nuovi. Le verità enunciate dai Padri hanno ormai tale autorità, che il pensiero non osa più porle in discussione e cerca conquistare altrimenti la sua libertà di giudizio. La logica e la dialettica da una parte, le arti liberali dall'altra costituiscono la sua prima presa di possesso e, pur nella dipendenza in cui sono concepite in rapporto alla teologia, cominciano a rivendicare a sé un inizio di esistenza autonoma. La nuova scienza ci si preannunzia, di fronte a quella dei Padri, con un innegabile carattere di laicità.

4. La chiesa e il rinnovato Impero. — Col cadere dell' impero romano d'Occidente, la chiesa restava unica custode ed interprete della tradizione universale romana. Tutti gli sforzi degli imperatori di Oriente, per subentrare nell'eredità dei loro pre-

---

[1] Hincmari, *De praedest. et de lib. arb., Post. diss.*, 5, epil.

decessori occidentali, fallivano per l'impossibilità stessa di rappresentare alla coscienza dei popoli un potere estraneo ed assente, senza più legami col suo linguaggio, coi suoi interessi, con la sua storia. La chiesa era invece presente, tangibile, attiva: partecipante alle medesime lotte e pacificazioni coi popoli invasori, distribuita nei familiari quadri della vita pubblica romana, vigile degl' interessi spirituali e pratici dei soggetti, sola depositaria dell'antica cultura. Nella sua concezione essa elevava l'universalismo romano, sorto da conquiste e da guerre sanguinose, a una forma spirituale, a una maniera di essere del mondo, non più contingente e transitoria, ma necessaria ed eterna, perché foggiata sopra un modello divino. E lo stesso reggimento delle cose terrene, apparendole come un mezzo sempre più necessario per indirizzare gli uomini all'alta finalità della *Civitas divina*, si modellava nelle forme ideali del suo cattolicismo romano. La chiesa cioè si avviava a realizzare il suo sogno di una perfetta teocrazia. Ma si frapponevano al conseguimento di queste mire gli stessi ostacoli che avevano insidiato l'impero romano: l'incoercibile individualismo dei popoli invasori e il regime feudale che attraverso di esso si faceva rapidamente strada e che tendeva a paralizzare ogni azione di un potere centrale. Gli ostacoli erano non soltanto esterni, ma ne accresceva la gravità il loro graduale insinuarsi nella stessa interna compagine ecclesiastica: la chiesa, come tutte le altre istituzioni storiche contemporanee, si feudalizzava.

Tuttavia, a differenza dei regni barbarici fondati nell'alto Medioevo, la chiesa non ha mai perduto ogni centrale controllo sopra i suoi vasti domini: più memore della tradizione politica romana, meglio cosciente dell'unità e dell'universalità del proprio

ministero, essa tende più vivamente alla propria unificazione. L'ambizione del vescovo romano nell'affermare il predominio apostolico sugli altri vescovi è una forza potente di centralizzazione. Poco a poco la chiesa trasforma l'originaria costituzione repubblicana e rappresentativa, restringendo il potere dei concili, sopprimendo l'acclamazione popolare dei vescovi, vincendo l'autonomia dei grandi porporati; e finisce coll' imprimere alla sua organizzazione uno spirito sempre più decisamente monarchico e assolutistico. Ciò che fa la grandezza dei più rinomati papi del Medioevo, da Gregorio Magno a Innocenzo III, è per l'appunto la tenacia e l'energia con cui hanno perseguito questo compito di accentramento, che anticipa, in seno alla chiesa, il processo formativo delle potenti monarchie europee.

Ma la chiesa non ha una forza materiale bastevole a esplicare questo stesso compito in rapporto agli stati barbarici che sorgono di fronte ad essa. La centralizzazione ecclesiastica è opera più agevole che non l'accentramento del mondo nella chiesa; e le resistenze che si oppongono a questo più arduo lavoro influiscono sfavorevolmente anche sul primo, promovendo la tendenza all'autonomia delle singole comunità ecclesiastiche. Dalla coscienza della scarsità dei propri mezzi secolari per dominare romanamente sul mondo, nasce nella chiesa l' idea di giovarsi di una forza terrena, posta sotto il suo controllo e che faccia le sue veci nell'esplicazione dei compiti meramente mondani, concepiti però nello spirito della teocrazia cristiana. Rinasce così, nelle idealità vagheggiate dalla chiesa, prima che nella prassi storica, l' idea dell' impero, con caratteri ben diversi da quelli dell'età romana. Allora la chiesa aveva dovuto per necessità piegarsi a uno stato di

fatto preesistente, e per quanto avesse cercato d' idealizzare e d' innalzare la propria funzione, in realtà essa non formava che un elemento solo della teocrazia imperiale: era uno strumento di governo, non una finalità superiore a cui il governo terreno dovesse indirizzarsi. Valeva, in quel periodo, il classico principio epigraficamente espresso nel 6° secolo da Otato di Milevo: « Che la chiesa è nello stato, non lo stato nella chiesa ». La crisi della teocrazia medievale farà risorgere nell'età moderna quello stesso principio, con più alta consapevolezza.

Ma tramontato l' impero romano, rotta ogni continuità di tradizione politica imperiale, la chiesa restava di fatto in possesso di quelle prerogative universalistiche e teocratiche: era essa stessa l' impero, se pur non ne serbava il nome, gelosa di una propria denominazione più alta. E quando la chiesa fonda l' impero medievale, gli conferisce di proprio tutta la sostanza spirituale di quell'eminente potere di cui essa sola serba una durevole memoria, incarnata quasi nella propria vita storica. L' imperatore medievale è perciò realmente investito nella sua carica dalla chiesa; l'antico prestigio si ripristina in lui con quella mediazione necessaria, ed egli non potrà vantare legittime pretese a un' investitura trascendente di Dio, o a una continuità storica col suo predecessore romano.

Ma nei rapporti storici tra chiesa e impero accade come generalmente in ogni forma di mediazione che la chiesa ha esercitato nel Medioevo. Essa ha conservato e trasmesso ai popoli il patrimonio di cultura degli antichi, dovunque però imprimendo la propria forma spirituale; e via via che ne ha fatto un patrimonio comune, ha acuito sempre più il bisogno di un possesso immediato e integrale,

che rendesse superflua la funzione dell' interprete. Così l' impero, creato dalla chiesa e da essa risvegliato a una coscienza più compiuta di sé, afferma la propria autonomia di fronte alla stessa chiesa, che lo ha posto in grado di legittimare da sé, e con un titolo adeguato, la sua esistenza storica.

Le lotte tra l' impero e la chiesa medievali hanno un carattere del tutto interiore ed intrinseco alla costituzione della società medievale; non sono, come molti moderni hanno immaginato, opposizioni tra potenze, esterne l'una all'altra e rappresentative di due diverse età storiche. La chiesa non ha un fondato titolo storico alle sue rivendicazioni; essa non ha che un possesso di fatto della tradizione romana. Le manca un titolo giuridico da contrapporre al suo avversario, che lo reclama: ed essa l' inventa, fantasticando le donazioni costantiniane. In realtà, noi siamo oggi in grado di riconoscerle ben altri titoli, immanenti alla sua storia, che non le meschine falsificazioni a cui la spingevano le necessità della lotta. L' impero a sua volta è forte dei suoi titoli giuridici, e anche più dei suoi mezzi terreni; e tuttavia il carattere mediato e secondario del suo prestigio, quindi l' inferiorità dei suoi titoli storici, ci si rivela dallo stesso consentimento popolare che accompagna l'azione della chiesa contro di esso, e dall'efficacia degl' interdetti e delle scomuniche. La lotta si esaurisce in sé stessa, perché è una crisi interna della coscienza medievale: se in essa vi è un' istanza superiore, ciò non appartiene di proprio né all'uno né all'altro contendente, ma piuttosto al fatto del loro reciproco equilibrarsi, che salva l'occidente dal pericolo di un'oppressiva teocrazia. Solo alcuni episodi della lotta hanno potuto trasfigurarsi nel pensiero della posterità, che, secondo le esigenze

spirituali da cui sarà spronata, glorificherà l'uno o l'altro protagonista e lo proclamerà apportatore dei tempi nuovi. Ma in realtà, essendo entrambi nutriti dell'identica sostanza spirituale, essi si esauriscono scambievolmente nella lotta, senza che nessuno si affermi più elevato dell'altro, e riesca a conquistare praticamente un primato, che formava la loro comune ragione ideale, e che era destinato a scomparire dalla coscienza storica anche prima che finisse la loro contesa.

Il mondo politico moderno sorge in antitesi con l'uno e con l'altro, pur giovandosi volta a volta di questo o di quello per meglio trionfare dell'altro antagonista, quando appare più pericoloso. Guelfismo e ghibellinismo non sono che vuote etichette o espressioni contingenti di atteggiamenti del tutto temporanei e transitori; le mischie che si accendono nel Rinascimento sotto queste bandiere hanno un fondamento storico ben diverso. Chiesa e impero restano i protagonisti meramente verbali delle nuove contese: il nominalismo chiude, anche sotto l'aspetto politico, l'orizzonte storico della filosofia cristiana.

XII

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

1. La vita e le opere. — Sul limitare del mondo scolastico ci si fa incontro, gigantesca nella solitudine, la figura di Giovanni Scoto Eriugena. La sua apparizione è improvvisa, non preparata in alcun modo da un graduale progresso della cultura storica. Mentre gli scrittori contemporanei sono affacendati a interpretar Boezio e ad apprendere le rozze nozioni enciclopediche di Isidoro, Giovanni gareggia con Agostino e con Dionigi negli ardimenti speculativi e sorpassa i suo predecessori nella chiarezza razionalistica delle proprie costruzioni. Forse nelle remote scuole della nativa Scozia si conservava immune dal generale imbarbarimento la tradizione patristica, e si tramandava da un maestro all'altro la conoscenza della lingua greca, di cui Giovanni faceva tesoro, ponendosi, per mezzo di essa, a contatto dei grandi Padri orientali: Basilio, Gregorio Nisseno, Dionigi l'Areopagita, Massimo il Confessore. E il suo genio, compiendo in una volta quel lavoro di penetrazione storica e di assimilazione che la comune mentalità scolastica doveva effettuare

gradualmente, in assai più lungo tempo, precorreva età ancor molto lontane.

Giovanni è, in un certo senso, fuori della linea ordinaria dello sviluppo filosofico, pur avendo innegabili affinità con le caratteristiche mentali delle due grandi ere del pensiero che in lui si toccano: la Patristica e la Scolastica. Egli è un prosecutore della Patristica, in quanto trae consapevolmente tutte le conseguenze immanentistiche implicite nelle concezioni degli ultimi Padri; ma intanto se ne distacca nettamente, per il carattere stesso del suo procedimento mentale, che rifugge dal rapsodico intuizionismo patristico, e svolge con una dialettica serrata tutto un sistema filosofico ben connesso, la cui validità è riposta esplicitamente nella forza intrinseca della ragione, e non più in illazioni arbitrarie e allegoriche della scrittura. Questo razionalismo è comune a Giovanni e alla Scolastica: ma null'altro che una formale affinità di metodi li congiunge, perché in nessun periodo della Scolastica noi troviamo quell'adeguazione compiuta del contenuto ideale alle premesse razionalistiche, cioè quell'unità profonda del divino e dell'umano, che forma già la conquista del filosofo scozzese. Si può quasi dire che questi accentra in sé le più profonde esigenze dei due periodi, che rispettivamente si chiudono e si aprono con lui, realizzando nelle forme della razionalità umana quella mistica teofania con cui i Padri si raffiguravano la genesi ideale del mondo, e quindi riassumendo in sé tutto il corso e il ricorso storico del pensiero cristiano, che fa discendere Dio nel mondo, e poi adegua il mondo divinizzato a Dio. L'ideale di tale ricorso forma la peculiarità mentale della Scolastica, che tuttavia non lo porta a compimento, e ne lascia, insoddisfatta, l'esigenza al

Rinascimento; perciò Giovanni è in qualche modo fuori della Scolastica, come generalmente del cristianesimo, al quale, nella forma irrigidita di una religione, non appartiene questa consapevolezza piena di sé e del suo lavoro secolare.

Ed egli passa quasi inosservato attraverso il Medio Evo, non tanto per l'ostilità ecclesiastica, che pure è violenta contro la sua memoria, quanto perché egli parla un linguaggio troppo nuovo, che pochi possono intendere. Solo qua e là qualche eretico geniale è investito dalla sua luce e la riflette stranamente; ma per trovare degni prosecutori dell'opera sua, noi dovremo giungere al Rinascimento.

Poco si sa della vita di Giovanni Scoto Eriugena. Nato in Iscozia nell' 810, compì gli studi nelle scuole della sua patria. Quando, nell' 847, si recò in Francia, egli era già una personalità scientifica formata, sicché ottenne ben presto da Carlo il Calvo una cattedra nella scuola Palatina. L'efficacia del suo insegnamento non c'è in alcun modo testimoniata dalle fonti di quel periodo. Conosciamo soltanto le sue lotte con l'autorità ecclesiastica, che s' iniziarono dopo che egli ebbe compiuto la traduzione degli scritti di Dionigi l'Areopagita e l'ebbe pubblicata senza presentarla alla censura papale. Papa Nicola I se ne dolse col re e pretese di sottoporre Giovanni a un giudizio, perché sospetto di eresie. Aggravava la sua posizione l'atteggiamento assunto nella controversia sulla predestinazione tra Godescalc e Hincmar: pur negando la dottrina della doppia predestinazione, egli si era tenuto ben lontano dalla veduta ortodossa, ed anzi aveva peggiorata l'eresia di Godescalc. Non sappiamo se, in seguito alle accuse, egli sia stato costretto ad abbandonare la cattedra; è certo però che re Carlo non volle consegnarlo

all'autorità ecclesiastica e gli serbò il suo favore. Con la morte di Carlo il Calvo, scompare dalla storia anche la figura di Giovanni, nell'anno 877; si crede da alcuni che egli si sia spento in quell'anno, in Francia, da altri che sia stato chiamato da re Alfredo nell'università di Oxford testé fondata.

Delle sue opere, oltre la citata traduzione degli scritti di Dionigi, ci restano un libro *De divina praedestinatione* e cinque libri *De divisione naturae.* Il primo è un trattato polemico contro Godescalc, il cui valore è limitato alla controversia teologica del tempo; ma l'opera fondamentale che esprime tutta la novità del suo pensiero è *De divisione naturae*: uno dei prodotti più alti dello spirito filosofico di ogni età.

2. La dottrina della predestinazione. — Giovanni afferma recisamente contro Godescalc l'unità della predestinazione divina. Se è empio insegnare che esistono due essenze, due sapienze, due virtù, è falso anche parlare di due predestinazioni: perché di due effetti contrari occorre che ci siano anche due cause contrarie[1]. E l'unica predestinazione che egli ammette è identica alla scienza, e quindi anche all'essenza di Dio. Il carattere fondamentale di essa non è la necessità, ma la libertà; perché Dio non è causa necessaria dei beni, come il fuoco dell'ardere, il sole del riscaldare, o coattiva, come la sensibilità del dormire, la sete del bere; ma libera, come la sapienza del sapiente, la ragione del raziocinante. Quindi non si può concedere che alcuna causa determinante (*compulsativa*), buona o cattiva, preceda

[1] Joh. Scoti, *De divina praedestinat.*, II, 6; III, 2.

la volontà dell'uomo [1]. La predestinazione è annullata nell'atto stesso in cui è posta: se l'uomo è libero, se il peccato non l' ha ridotto in servitù, la predestinazione al bene non ha altro significato che quello di una generica capacità al bene insita nell'uomo da natura. Tale concezione è assai più vicina a quella di Pelagio che non a quella di Agostino.

Ma Giovanni fa ancora un altro passo, che lo trae sempre più verso l'eresia. La sfera della predestinazione divina coincide per lui con quella della prescienza; epperò Dio, che non predestina il male, ignora anche il male. « Se lo conoscesse, necessariamente il male dovrebbe esistere nella natura delle cose »; mentre consta che il male sia mera negatività, mero non essere. Ciò vuol dire che in nessuna parte dell'universo vien da Dio punito l'empio (poiché Dio non conosce l'empietà), ma quegli ha in sé stesso la propria pena. La divina predestinazione lo costringe infatti a servire, pur nolente, alle proprie giustissime leggi: « e nessuna pena più grave può infliggersi al servo, che quella di essere costretto a servire nolente il giusto Signore... Uno stesso cibo è amaro all' infermo, dolce al sano; una stessa dottrina spirituale è ad alcuni odor di vita nella vita, ad altri odor di morte nella morte » [2].

Qui si fa già strada quell' immanentismo profondo che farà la grandezza del *De divisione naturae*: la identità del *malum culpae* e del *malum poenae*, del peccato e dell'espiazione, della predestinazione divina e della volonta umana, sono già le prime rivendicazioni dell'autonomia spirituale contro la rigida

---

[1] Joh. Scoti, *De divina praedistinat.*, V, 5.
[2] Ibid., XVIII, 9.

trascendenza dell' intuizione cristiana. Due sinodi, uno tenuto a Valenza nell'anno 855, un altro a Langres nell' 859, condannarono questa dottrina.

3. Il sistema dello sviluppo. — La premessa metodologica del sistema di Giovanni è l' identità dell'autorità e della ragione: « La vera autorità non è opposta alla retta ragione, e viceversa, perché l'una e l'altra promanano da una sola fonte, la sapienza divina ». Tuttavia alla ragione spetta una priorità ideale, una dignità più alta, in conseguenza della più diretta filiazione dalla sapienza divina; mentre l'autorità, che pur la precede nel tempo, riceve soltanto da essa la sua giustificazione: in ultima istanza, è l'autorità che procede dalla vera ragione, non la ragione dall'autorità; quindi ogni autorità, che non viene approvata dalla vera ragione, è vacillante[1]. Il sistema di Giovanni, nel suo sviluppo, non devia da questo saldo principio logico: esso accoglie molti elementi della rivelazione e della dommatica cristiana, ma non in virtù di un loro criterio autonomo di validità, e neppure insinuando (come fanno solitamente i Padri) le esigenze razionali nell' interpretazione allegorica che forza la lettera dei testi; bensì legittimando quegli elementi solo in quanto presentano una intrinseca struttura razionale.

L'opera *De divisione naturae* ci appare a prima vista come una classificazione degli elementi dell'universo in quattro nature distinte. Una prima divisione è quella della natura non creata e creante, che è Dio, principio ἄναρχος dal quale procedono

[1] *De divis. nat.*, I, 63.

tutte le cose. La seconda è della natura creata e creante, che ha la sua espressione primeva nel Verbo, e poscia generalmente nell' Intelligenza, nella quale sono causalmente tutte le cose, e che procede a sua volta da Dio. La terza divisione è della natura creata e non creante, che contiene in sé effettualmente ciò che causalmente è nella seconda: essa è la natura naturata in contrapposto e in derivazione con la natura naturante. La quarta classe è finalmente quella della natura non creata e non creante, cioè Dio stesso, in quanto riconfluisce in Lui (come nella propria causa finale) ogni natura creata, e nell'unificazione del corso e del ricorso cosmico il moto creativo si arresta.

Ma il procedimento classificatorio è oltremodo inadeguato ad esprimere il vero pensiero di Giovanni perché alle singole partizioni non risponde un oggetto naturale già fissato, ma piuttosto una serie di momenti ideali, che confluiscono l'uno nell'altro, e il cui valore sta in questa confluenza, non già nella reciproca distinzione per sé presa. Che non si tratti di una partizione di oggetti, Giovanni si dà la cura di indicarci, mostrando che la 1ª e la 4ª si riferiscono egualmente a Dio, come principio e fine di tutte le cose; che le due intermedie si riferiscono alla creatura, come causa e come effetto rispettivamente; e che infine, « poiché nulla di essenziale esiste fuori di Dio e le cose che sono da Lui null'altro sono, in quanto sono, se non partecipazione di Lui », la creatura e il Creatore sono identici e le quattro categorie si risolvono in un solo e medesimo individuo [1].

La divisione non soltanto non esprime una diver-

---

[1] *De divis. nat.*, II, 2.

sità di oggetti, ma neppure di principi o di attività. Se la prima classe è infatti appropriata a Dio come fondamento primo del reale, la seconda non è, anch'essa, che l'esplicazione dell'attività divina, in quanto, creando le cose, crea sé medesima ed ha e dà origine in un identico atto. A sua volta la terza classe si distingue dalle precedenti, non come la creatura dal creatore nell'intuizione cristiana, ma come il naturante e il naturato, nel senso cioè che in essa s'incarna l'essenza stessa di Dio. E infine l'ultima classe ricapitola in Dio il moto divino del mondo, chiudendo in un eterno ricorso l'eterno corso della realtà. Quindi, in ultima istanza, Dio è l'unico protagonista di questa filosofia: Dio che si fa mondo e nel farsi mondo si fa Dio; Dio da cui si esplicano tutte le cose e che si esplica nella genesi stessa delle cose. A chi ben guardi, il significato intrinseco della partizione di Giovanni non sta nel considerare isolatamente i momenti *a*, *b*, *c*, *d*, di cui essa consta, ma nel guardarli nella loro reciproca implicazione, nel processo *a*, *ab*, *bc*, *ca*.

L'essenza divina è il movimento, come la stessa etimologia greca (fantasticata da Giovanni) ci suggerisce: θεὸς vien da θέω, corro; e Dio infatti « corre nelle cose e non sta in alcun modo, ma correndo riempie tutto, siccome è scritto: *Velociter currit sermo eius.* E tuttavia egli non si muove: di lui si può dire, con grande verità, che è un moto stabile e uno stato mobile »[1]. Dio infatti non si muove fuori di sé ma da sé, in sé ed a sé; il suo correre quindi vuol dire che Egli fa correre tutte le cose dalla non esistenza alla esistenza. E in questo senso si dice che in tutti gli esseri *diviene* la divina natura, che non

[1] *De divis. nat.*, I, 12.

è altro dalla divina volontà. In essa infatti non si diversificano l'essere dal volere e neppure l'essere dal fare: « a Dio è coeterno e coessenziale il suo fare; cosicché, quando sentiamo dire che Dio fa tutte le cose, niente altro dobbiamo intendere, se non che Dio è in tutte le cose, e cioè che esiste come essenza di tutte le cose »[1].

La creazione condensa in sé i due momenti del porre in essere le cose e del crearsi di Dio: e i due momenti hanno una comune radice, nel senso che il crearsi di Dio non è altro che il fondar le nature delle cose[2]. Dio crea gli esseri, traendoli all'esistenza; in questo stesso atto egli si crea negli esseri, e crea sé medesimo assolutamente, poiché fuori della realtà di questa esplicazione la sua essenza svanisce nel vuoto. Se infatti noi vogliamo fissare la natura divina qual'è in sé e per sé, fuori del processo autogenetico, creativo e concreativo, essa è il non essere, l'indifferenziata potenzialità. E non soltanto noi non possiamo intenderla, « ma essa stessa non può intendere che cosa sia, perché è nulla... perché non è una qualche cosa; ma è incomprensibile a sé e ad ogni intelletto »[3]. Qui, come si vede, le negazioni dello Areopagita sono trasferite dall' intelletto umano a Dio: il non essere divino non ha soltanto il valore di un annientamento mistico del pensiero umano, ma è la vanificazione, tanto più efficace, quanto più direttamente attribuita a Dio, di ogni esistenza isolata e sterile nella sua trascendenza[4].

---

[1] *De divis. nat.*, I, 72. [2] Ibid., I, 13. [3] Ibid., II, 29.

[4] Il Geyger (nel rifacimento del *Grundriss* dell'Ueberweg, 11ª ediz., Berlino, 1928), tra i vari significati del non essere che enumera, a p. 171, trascura proprio quest'ultimo, che forma il tratto peculiare della dottrina di Giovanni, e che pure è espresso chiaramente nei testi: *Deus itaque nescit se. quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in alio et sibi ipsi et omni intellectui* (II, 28).

Ancora questo non-essere è tuttavia gravido dell'antico mistero, e non è inteso come la proiezione immaginaria di un momento isolato dell'assoluta relazione divina. Quindi esso conserva il valore positivo di un primo principio dal cui spiegamento nascono tutti gli esseri. Ma v'è già qui l'accenno di un modo nuovo di considerar lo sviluppo della realtà: poiché, mentre per Dionigi il non-essere divino formava il momento conclusivo e finale del processo cosmico, per Giovanni invece esso è l'inizio stesso del moto, in quanto costituisce l'esigenza stessa del divino a manifestarsi e a spiegarsi. La natura increata creando si crea e diviene creata creante: « essa infatti si crea da sé stessa nelle cause primordiali, e perciò crea sé stessa; il che vuol dire che comincia ad apparire nelle sue teofanie, volendo emergere dagli occultissimi confini della sua natura, in cui è incognita anche a sé stessa, cioè non si conosce in nessuno, essendo infinita e soprannaturale e superessenziale e sopra tutto quel che si può e che non si può intendere; mentre discendendo nei princìpi delle cose, e quasi creando sé medesima, comincia ad essere in alcunché » [1].

In una forma familiare alla teologia cristiana, questo spiegamento del divino è espresso dal passaggio dal Padre, al Figlio, e allo Spirito. Al problema, se il nome del Padre sia significativo della natura o dell'operazione divina, Giovanni risponde con Gregorio di Nissa, che esso non è significativo né dell'una né dell'altra, ma soltanto della relazione al Figlio (*habitudinis ad Filium*), e che quindi i termini Padre e Figlio non sono sostanze ma rapporti [2]. Ma in un senso ideale è possibile distinguere

---

[1] *De divis. nat.*, III, 28. [2] Ibid., I, 13, 15.

il Padre dal Figlio, compendiando nel primo l'οὐσία delle cose, nel secondo la δύναμις, purché s'intenda che in atto l'uno e l'altro sono congiunti, e cioè che la fonte da cui tutte le cose promanano fa tutt'uno con la potenza razionale del Verbo, che aduna in sé i princìpi costitutivi degli esseri. Il Verbo divino è la natura creata e creante: il suo carattere proprio è la razionalità, che forma il centro motore da cui le cose s'irradiano. Il mondo è, in quanto è precognito in Dio; ciò vuol dire che tutte le cause degli esseri esistono nel Verbo come nel loro principio unitario. Di qui l'importante conseguenza che se Dio non precede il Verbo, e questo in nessun modo precede le cause delle cose (che sono tutt'uno con lui), segue che Dio Padre e il Verbo e le cause delle cose sono coeterni, ed essendo tali, si raccolgono insieme (*coadunantur*) in tal fatta, che l'uno non possa stare senza gli altri [1].

La razionalità ci si rivela dunque con queste due note differenziali: in quanto essa sgorga dalla fonte occulta dell'essere, « essa non è che apparizione del non apparente, manifestazione dell'occulto, affermazione della negazione, comprensione dell'incomprensibile, parola dell'ineffabile. Infatti anche il nostro intelletto, essendo per sé invisibile e incomprensibile, si comprende e si manifesta con taluni segni, e mentre così appare al di fuori, resta sempre invisibile nel suo interno... Epperò, tace e grida, e mentre tace grida, e mentre grida tace, è invisibile e visto, e mentre è visto è invisibile, e incircoscritto si circoscrive, e mentre si circoscrive resta incircoscritto » [2]. D'altra parte poi, la razionalità ha un carattere unitario, che precede idealmente ogni mol-

[1] *De divis. nat.*, II, 21. [2] Ibid., III, 4.

tiplicazione. Le cause primordiali delle cose, in cui essa si riassume, sono in sé stesse un'unità semplice e indivisa; mentre gli effetti soltanto si dividono: « E come nella monade tutti i numeri sussistono solo razionalmente, ma nessun numero si discerne dall'altro, similmente le cause primordiali, che sussistono nel primo principio, cioè nel Verbo di Dio, formano un'unità semplice e individua »[1].

È lecito ora chiedersi, prima di procedere oltre: questa generazione del Verbo è forse distinta dalla creazione del mondo, come ritengono i Padri? O formano un unico processo la generazione e la creazione? Dal fin qui detto risulta chiaro che Giovanni unifica quel che i suoi predecessori hanno separato: se il Verbo divino non è che la sintesi primaria delle cause primordiali delle cose, segue necessariamente che la genesi divina coincide con la genesi del mondo e che una identica razionalità si svolge in Dio e nel pensiero umano, ricondotti a un sol principio[2]. Certo, la novità di questa posizione speculativa è tale che Giovanni non sempre vi si può e sa reggere, ed equivoca a volte la sua filosofia col platonismo, parlandoci di una partecipazione o di un'immagine, piuttosto che di una vera identità tra l'umano e il divino. Ma anche allora egli sforza il primitivo significato dei termini platonici e cristiani, dando ad essi una vivace accentuazione panteistica, e, nonostante tutte le riserve e i dubbi e i pentimenti, non v'è luogo a ingannarsi sulla meta alla quale egli tende.

Lo Spirito Santo completa la triade cosmica: egli

---

[1] *De divis, nat.*, III, 1.

[2] Ibid., III, 17: *Proinde non duo a scipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur.*

è l'ἐνέργεια, l'atto, dell'οὐσία e della δύναμις divina. L'operazione che gli appartiene è quella del distribuire i doni divini, cioè del moltiplicare negli effetti ciò che si aduna nel principio causale. Come si esprime Giovanni: « Il Padre è causa generatrice del Figlio che nasce da lui e che è causa di tutte le cause primordiali in lui fondate dal Padre; e il Padre stesso è causa dello Spirito Santo, che procede da lui attraverso il Figlio, e che a sua volta è causa della divisione e della moltiplicazione e della distribuzione di tutte le cause che sono nel Figlio e nel Padre, nei loro effetti, generali, speciali, propri, secondo la natura e la grazia »[1].

Questa funzione è di straordinaria importanza. La Scrittura, facendo dello spirito il ministro dei beni divini, non dà a Giovanni che la mera suggestione a formulare un grande principio speculativo. Noi possiamo intenderne meglio la portata, esprimendolo, come del resto fa anche Giovanni, nel linguaggio della nostra psicologia, piuttosto che nel vago simbolismo della trinità divina. Nell'uomo, la tricotomia οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια si traduce nei principi del νοῦς = intellectus = essenza; λόγος = ratio = potenza; διάνοια = senso interno = atto. Ora, « tutto ciò che l'anima, per mezzo del suo primo movimento, che è l'intelletto, conosce uniformemente e universalmente di Dio e delle cause primordiali; per mezzo del suo secondo movimento, che è la ragione, essa custodisce con la stessa universalità e uniformità. Ma quel che ha in tal modo ricevuto, l'anima distribuisce per mezzo del senso in discrete essenze, in discreti generi, in diverse forme, in molteplici numeri », cioè moltiplica effettualmente quel

[1] *De divis. nat.*, II, 32.

che possiede unito casualmente; e poscia di nuovo, « quel che intende per mezzo del senso molteplicemente sparso negli effetti, concepisce, per mezzo della ragione, esistente unito e uniforme nelle sue cause »[1]. In altri termini, nell'anima, l'unità intellettuale originaria si svolge nella ragione come principio causante e si moltiplica nel senso come effetto causato; ma il senso è senso di sé, cioè ragione, cioè riconducimento della molteplicità sensibile all'unità razionale causante e in ultima istanza all'unità intelligibile dell' intelletto. Qui sono adombrati già tutti i passaggi della dialettica di Giovanni: dall'unità ideale dell'intelletto alla preformazione unitaria, in esso, dei princìpi causali delle cose; dall'unità causale alla moltiplicazione effettuale; dalla molteplicità all'unità originaria.

Il secondo di essi (che corrisponde alla terza partizione naturale, quella della natura creata e non creante) ha una grande importanza nel sistema di Giovanni. Esso ha il valore di un'esplicazione dell'implicito, di una moltiplicazione dell'uno, di una temporalizzazione dell'eterno. Mentre nel Verbo, nella ragione, le cause sono adunate in un sol principio, invece nel divenire esse si moltiplicano, si distribuiscono spazialmente e temporalmente. Perciò, meglio che di cause, può parlarsi qui di effetti.

Spazio e tempo formano i princìpi attivi di questa specificazione: « Il luogo non è altro che una definizione naturale, un modo, una posizione di qualunque natura, generale o speciale; il tempo non è altro che movimento delle cose per mezzo delle generazioni, passaggio del non essere all'essere e dimensione certa del moto delle cose mutevoli »[2]. Ma

---

[1] *De divis. nat.*, II, 23. [2] Ibid., I, 40.

se tempo e luogo sono definizioni dei corpi, in moto o in riposo, la loro esistenza non cade fuori dell'anima razionale, e poiché tutto ciò che è quivi è natura incorporea, tale è anche la natura del tempo e dello spazio. « Vedi dunque, conclude Giovanni, che il luogo non è altro che un'azione di colui che intende e comprende per mezzo dell'intelligenza quel che può comprendere. E, se così è, altro è ciò che vien definito, altro la definizione di esso. Ma l'intelletto, che intende sé medesimo, in quanto si definisce, è luogo di sé a sé » [1].

La sostanza creata nello spazio e nel tempo è, a sua volta, locale e temporale. Nello spiegare la formazione di essa, il pensiero di Giovanni è oscillante tra le due teorie di Agostino e di Gregorio Nisseno. Col primo egli ammette, a fondamento delle sostanze create, una materia informe, in cui le cose principiano (*inchoant*), benché imperfettamente, e si distinguono appena dal non essere, più per la realtà positiva del loro sforzo verso l'essere, che per un carattere esistenziale definito [2]. Altrove, invece, sulle tracce di Gregorio, e svolgendo la precedente dottrina dello spazio e del tempo, egli enuncia la tesi dell'immaterialità del mondo corporeo. Il corpo nasce dalla riunione di elementi incorporali; e si risolve nell'analisi di essi. « Gl'incorporei con un naturale concorso e un'armonia meravigliosa, formano i corpi in tal guisa, che questi non cessano in alcun modo di aver la propria consistenza e il proprio vigore materiale; così come, per servirsi di una similitudine, dalla luce e dal corpo nasce l'ombra, senza che la luce e il corpo si muovano in essa. » Ma, se il corpo fosse qualcos'altro fuori di questo concorso di qua-

[1] *De divis. nat.*, I. 43. [2] Ibid., II, 15.

lità, nella sottrazione di tali elementi dovrebbe persistere alcunché di corporeo in sé stesso; mentre invece noi constatiamo che, così facendo, esso scompare totalmente [1].

E che altro vuol dir ciò, se non che l'uomo è l'officina di tutte le creature, poiché in lui si contiene universalmente il creato? [2]. Posto anche che esista una realtà in sé dei corpi — e Giovanni non può totalmente negare tale presupposizione, poiché ammette l'esistenza di una materia informe — si può tuttavia affermare, con Agostino, che l'immagine spirituale del corpo (nell'anima) è migliore della specie corporea in sé, in quanto risiede in una miglior natura, cioè nella sostanza vitale dell'anima. E, con un'intuizione anche più recisa, Giovanni soggiunge: « anzi io direi, che la notizia delle cose intelligibili è anche più antica delle stesse cose intelligibili » [3]. « Infatti, che c'è di strano ad ammettere che la nozione delle cose che la mente umana possiede sia intesa come sostanza di quelle cose di cui è nozione? Non è simile forse alla mente divina, in cui la nozione di tutto ciò che è creato è sostanza appunto del creato? E nello stesso modo che noi diciamo quella nozione sostanza di ogni cosa che cade sotto l'intelletto e i sensi, non possiamo anche dire che la nozione delle differenze e delle proprietà e degli accidenti naturali, costituisca le stesse differenze e proprietà e accidenti? » Così l'uomo diviene l'officina della creazione: « Qualità, quantità, forme, grandezze, eguaglianze, abitudini, atti, luoghi, tempi, egli soggiunge, dove intendi mai che sussistano fuori che nelle nozioni loro,

---

[1] *De divis. nat.*, I, 56, 60. [2] Ibid., III, 37.
[3] Ibid., IV, 7.

nell'anima del sapiente? Dove s'intendono, là esse sono, anzi sono nell'intelletto che le comprende... E per conseguenza, se la nozione interiore, che è presente alla natura umana, forma la sostanza delle cose di cui è nozione, anche il sapere che l'uomo ha di sé stesso costituisce la sua sostanza. E in realtà, la mente umana, la notizia con cui essa si conosce, e la disciplina con cui essa si apprende, sussistono come una sola identica sostanza »[1].

Ma sorge di qui una ulteriore quistione: come mai ogni natura può essere fondata nell'uomo, se consta che l'uomo è stato fatto dopo la creazione di tutte le altre cose? La risposta di Giovanni è non meno profonda del quesito. « Come infatti, egli dice, la sapienza creatrice, che è il Verbo di Dio, ha veduto tutte le cose che in essa sono state fatte, prima che fossero fatte, e quell'anticipata visione è vera, immutevole ed eterna essenza delle cose create; così pure la sapienza creata, che è l'umana natura, conobbe tutte le cose che in sé sono state fatte, prima che fossero fatte, e la cognizione sua ne forma l'essenza... E come il divino intelletto precede ogni cosa ed è ogni cosa, così la cognizione intellettuale dell'anima precede tutte le cose che conosce ed è tutte le cose che conosce; con la sola differenza che nel divino intelletto le cose sono causalmente, nella cognizione umana effettualmente. Non già che l'essenza delle cose sia altra nel Verbo e altra nell'uomo; ma la mente guarda la stessa essenza, una volta sussistente nelle cause eterne, una volta rispecchiata nei suoi effetti... Nessuna creatura, per conseguenza, sia essa visibile o invisibile, precede la fondazione dell'uomo, non per

[1] *De divis. nat.*, IV, 7.

luogo, non per tempo, non per dignità, non per origine, non per eternità, insomma per nessuna forma di precedenza; ed essa invece precede, per cognizione e per dignità, le cose che con essa, e in essa, e sotto di essa sono state create »[1].

V'è qui una luminosa intuizione di quella umanità del mondo, che non risiede nell'empirica individualità dell'uomo, ma nella presenza estratemporale della ragione a tutte le cose, nella coeternità di essa a tutti i momenti del divenire. L'incertezza di Giovanni, che si rivela qua e là nella formulazione della sua tesi, deriva dalla sua incapacità a realizzare pienamente un processo estratemporale nel tempo e quindi a concepire l'esistenza del pensiero fuori della sua proiezione immaginaria nel tempo. Ma la soluzione del grande problema che egli si è proposto non è men certa e luminosa: nella priorità ideale della ragione umana si adunano tutti gli esseri, non soltanto della natura inferiore ed eguale, ma ancora di quella reputata superiore: « anche l'angelo si fa nell'uomo, per mezzo dell'intelletto angelico che è nell'uomo, e l'uomo nell'angelo per mezzo dell'intelletto umano che è nell'angelo. Colui che intende schiettamente si fa in ciò che intende. Niente di strano: anche noi, mentre disputiamo, ci facciamo vicendevolmente in noi stessi, sicché mentre io intendo quel che tu intendi, divengo il tuo intelletto, e, in qualche modo ineffabile, mi fo in te (*in te factus sum*); e similmente, quando tu intendi quel che io intendo, divieni l'intelletto mio, e di due intelletti se ne fa uno, formato da ciò che entrambi sinceramente e senza posa intendiamo »[2].

---

[1] *De divis. nat.*, IV, 9. [2] Ibid.

Quindi, in ultima istanza, le cose esistono più veracemente nelle nozioni loro che in sé stesse, e le nozioni sono per natura nell'uomo; in quest'ultimo dunque tutta la realtà vien creata. Siffatta *coadunatio* è di grande momento nella spiegazione del ritorno finale di tutti gli esseri al loro principio, come tra breve vedremo [1].

È opportuno ora chiederci: in che cosa precisamente consiste la differenza tra la 3ª divisione, che qui stiamo considerando, e la 2ª già esaminata? Appare chiaro che in Giovanni si agitano due opposte tendenze. Egli vorrebbe dare un valore oggettivo alla sua partizione, riassumendo in una categoria l'opera divina e nell'altra quella dell'uomo, cioè attribuendo al Verbo la creazione vera e propria e al pensiero umano una similitudine platonica di quell'attività, che presuppone già l'esistenza delle cose e la ricerca in qualche modo in sé stesso. Ma un'altra più profonda esigenza lo sprona a unificare gli atti del pensiero divino e del pensiero umano e a concepire una loro collaborazione interiore nell'opera della creazione. E com'egli, nel concepire il piano unitario dell'opera divina, insinuava il pensiero umano, anch'esso unificato nel proprio principio, così ora nell'effettuarne lo spiegamento attribuisce al pensiero umano una forza veramente divina, dandogli come compito appropriato la moltiplicazione dei doni di Dio, simboleggiata nella figurazione mitica dello Spirito Santo. Quindi, la natura creata e non creante, che dovrebbe significar l'uomo, in realtà non significa che un momento della teofania cosmica, dove l'uomo, come attività pensante, è soggetto non meno di Dio, e la natura creata e non creante forma il

[1] *De divis. nat.*, IV, 8.

momento ipostatico dell'oggettivazione di quel soggetto, e propriamente la molteplicità e la specificazione che risultano dall'attività di esso. In realtà, a chi ben guardi, il pensiero umano non sta, nella 3ª divisione, *effectualiter*, cioè come un mero prodotto di una precedente attività, ma *causaliter*, cioè come produttore della specificazione naturale: esso non è il tempo, bensì l'attività che pone il tempo, e similmente non è lo spazio, non la materia, non una qualunque altra determinazione oggettiva o la somma di tutte quelle determinazioni, bensì è la forza determinante che fonda la particolarizzata struttura della natura oggettiva, cioè creata e non creante. Epperò, in ultima istanza, in luogo di un momento statico, classificatorio, da contrapporre ad un altro egualmente inteso, come *c* a *b*, bisogna qui intendere una confluenza dei momenti *bc*, una sintesi dialettica di creatore e di creato, di causa e di effetto.

E che questo sia realmente il pensiero di Giovanni ci è dato riconoscere anche indirettamente dalla grande prontezza ch'egli mostra nel cogliere in ogni individualità i due opposti elementi dialettici che la costituiscono e nel concepirne la mutua inclusione. Ciascuna cosa è infatti una e molteplice, universale e particolare, ingenerata e generata, eterna e contingente; e le opposte determinazioni si fondono l'una nell'altra, in quanto l'eterno non è fuori del contingente, l'ingenerato non si sottrae alla generazione, e l'increato si crea e l'universale si particolarizza e l'unità si moltiplica.

Esaminiamo uno tra questi numerosi problemi, che può giovare anche a chiarire i rimanenti. Come mai, si chiede Giovanni, le creature sono eterne ed insieme sono fatte? L'eternità che ad esse noi attri-

buiamo sta nel riferimento loro al proprio principio razionale unitario: « Le ragioni di tutte le cose, in quanto esistono nella natura sopraessenziale del Verbo, sono eterne. Infatti ogni cosa esiste sostanzialmente nel Verbo, poiché non è altro che l'istesso Verbo, quindi è necessario che sia eterna ». Ma in qual senso le creature sono fatte, pur essendo eterne? Consideriamo i numeri: essi sono eterni nella monade, eppure si fanno nelle loro moltiplicazioni: « Come o donde o dove si fanno? Donde? dalla monade. Dove? nell' intelletto. Come? in diversi gradi, prima da sé nell'intelletto, poi dall'intelletto nella ragione, dalla ragione nella memoria, dalla memoria nei sensi corporei, e, se è necessario per l'utilità di coloro che apprendono, discendono al più basso scalino, dai sensi nelle figure visibili. Quindi i numeri sono eterni e fatti, eterni nella monade, fatti, molteplicemente, nelle discensioni loro » [1]. Similmente le creature cominciano sempre in qualche modo ad essere, non in quanto sussistono nelle loro cause primordiali (sotto il quale aspetto sono eterne), ma in quanto cominciano ad apparire dalle cause temporali. « E generalmente si può dire, che tutto ciò che si contiene nella *universitas* delle creature, è eterno e insieme fatto nel Verbo unigenito, ma né l'eternità precede in esso la fattura, né la fattura l'eternità. Anzi la sua eternità è fattura e la fattura è eternità, nell'attività distributiva di Dio » [2].

Una ulteriore specificazione di questo problema in rapporto alla dottrina cristiana, è: « se tutte le cose che sono, sono eterne nella sapienza creatrice, in che modo sono fatte dal nulla? ». Il quesito non

---

[1] *De divis. nat.*, III, 12. [2] Ibid., III, 15.

avrebbe più ragione d'essere per Giovanni, che non può riconoscere una creazione *ex nihilo*; e tuttavia egli, per una ingenua concessione alla dottrina ecclesiastica, sforza la lettera del testo biblico, per includere nell'*ex nihilo* la fattura, com'egli l'intende. Dal nulla assoluto, nulla nasce; e i corpi, che sono qualche cosa, nascono da qualche cosa. « Per il nulla non v'è luogo né fuori né dentro di Dio; e tuttavia non si crede invano che egli abbia fatto le cose dal nulla. » Con questa voce « null'altro si vuol dire, che egli era quando esse non erano » e cioè non erano prima che nella generazione si specificassero le forme primordiali immanenti al Verbo [1]. Siffatta interpretazione riduce l'*ex nihilo* a una vuota espressione verbale: in realtà, Giovanni sostituisce all'*ex nihilo* l'*ex sese* e concepisce la genesi di tutte le cose come una permanente teofania.

4. Il ricorso ideale. — Il movimento delle cose si conclude con un'adunazione e un ritorno in Dio di tutto ciò che da lui procede pei gradi delle sue manifestazioni. Egli conclude in sé ogni cosa, ed è principio e mezzo e fine, *cursus et recursus* degli esseri. La condizione del ricorso è nel carattere medesimo del corso: le cose tornano a Dio in quanto si sono manifestate come momenti della sua essenza e sono a lui coeterne: le creature infatti sussistono in Dio e Dio si crea nelle creature in un modo invisibile e ineffabile, facendosi di occulto manifesto, di invisibile visibile, d'incomprensibile comprensibile. « E così, ordinatamente pervenendo a tutte le cose, tutte le fa e si fa tutto in tutte, e

[1] *De divis. nat.*, III, 15.

torna in sé, ed avoca a sé ogni essere.» In questa ultima fase, la natura divina è detta non creata e non creante, appunto perché cessa di creare; e, convertendo tutte le cose nelle loro ragioni eterne, nelle quali eternamente restano e resteranno, in tal guisa che non compete ad esse neppure più il nome di creature, Dio è veramente tutto in tutte [1]. L'idea di questo ritorno è evidentemente attinta da Giovanni a Paolo, a Origene, a Gregorio, ad Agostino, e conserva, malgrado l'accentuazione fortemente immanentistica del nostro pensatore, un visibile carattere dell'antica escatologia. Di nuovo c'è in lui la concezione dell'uomo come centro di adunata di tutto l'universo, come realtà primaria, inclusiva di ogni realtà super- e sub-umana. Questa concezione naturalmente trasforma l'ingenua apocatastasi di Gregorio: non si tratta più di una reintegrazione finale, di una risurrezione di tutti gli esseri spogli della loro materialità, ma dell'attuale risolversi nell'unità razionale di quella molteplicità e specificazione che formano anch'esse una proiezione dello spirito umano. Quindi l'apocatastasi non è altro se non una fenomenologia dello spirito, che riconduce alla propria fonte unitaria ciò che si moltiplica nell'attività del pensiero. Mentre nell'ordine progressivo della creazione l'unità in sé del νοῦς si manifesta nell'unità causale del λόγος e si moltiplica nell'attività della διάνοια, nell'ordine regressivo del ricorso ideale, la pluralità spaziale e temporale del mondo si unifica nel centro dinamico della causalità razionale e quindi rivela la sua identità con l' intelletto. Logicamente inteso, questo ricorso fa tutt'uno

---

1 *De divis. nat.*, IV, 17-23.

col corso: è la stessa attività che si pluralizza e si fa una, e in quanto si pluralizza si fa una, e in quanto si fa una si pluralizza. Quindi non c'è un ritorno che sia preludio a una stasi finale, o che sia esso stesso quella stasi, ma solo un ritorno che è un riandare, uno stare che è un procedere.

Ma Giovanni non trae queste rigorose conseguenze dalle sue premesse, o ne trae una parte soltanto; influenzato com'è dall'escatologia di Gregorio, egli converte in un termine finale ciò che invece ha il valore di una conversione in un moto ciclico.

Egli comincia con l'intendere rettamente il significato dell'*adunatio*, che non è quello della volgare risurrezione, quasi che i corpi potessero sussistere in sé, ma quello della conoscenza speculativa che ci mostra la natura in atto di risolversi negli elementi spirituali che si accentrano nell'uomo [1]. E poiché l'uomo è il vero protagonista, l'attore e non la materia passiva del ricorso, questo si compendia in una serie di gradi spirituali, dal senso all'intelletto, in cui progressivamente si aduna ciò che nell'universo si squaderna [2].

Ma Giovanni non si accontenta di percorrere questi gradi razionali, che pur sarebbero un complemento simmetrico dei precedenti gradi dello sviluppo; per imitazione dei suoi modelli greci egli ne aggiunge altri appartenenti a una nebulosa sfera dell'esperienza mistica; sì che infine il suo pensiero vagheggia un congiungimento estatico con la caligine divina. Il circolo della vita è nuovamente rotto; e il nostro prodigioso razionalista, che aveva,

---

[1] *De divis. nat.*, V, 25. [2] Ibid., V, 39.

come nessun altro pensatore antico e medievale, rivendicato alla ragione un valore incondizionato e autonomo, conchiude il suo lavoro con una piena dedizione all'intuizionismo estatico del neoplatonismo cristiano [1].

---

[1] Superficiale è l'interpretazione addomesticata che il pensiero cattolico ha tentato dare di questa filosofia. Per es., secondo il Gilson (*La Philosophie au moyen age*. Paris. 1930. pp. 11-31), Giovanni sarebbe un filosofo quasi ortodosso, che però ogni tanto « *semble prendre plaisir à nous dérouter* » e « *parait saisi d'une sorte d'ivresse métaphysique* ».

XIII

TEOLOGIA E FILOSOFIA

1. Il problema degli universali. — La scolastica esordisce col problema degli universali, nella forma in cui le viene offerto dall'*Isagoge* di Porfirio e dalle dissertazioni logico-grammaticali di Boezio. L'ambizione dei primi dottori si limita all'acquisto di una capacità meramente formale di disporre in forma rigorosa gli argomenti in pro di questa o di quella tesi e di svilupparli con grande virtuosità nelle loro complicazioni dialettiche, che spesso hanno un valore soltanto verbale. Noi assistiamo, con fastidio, a una serie di esercitazioni ginnastiche, aventi qualche affinità con quelle degli antichi sofisti, la cui importanza è tuttavia notevole, non pei risultati che conseguono, ma per lo sforzo mentale che vi si palesa. Il pensiero logico s'irrobustisce e insieme si snoda in quella palestra, e si apparecchia a più ardui cimenti. Così, nella sfera stessa del problema degli universali, ci è dato constatare un graduale sviluppo da una forma primitiva di interessamento, che investe il solo aspetto grammaticale e verbale della questione, a una forma più evoluta, che ne coglie già il valore logico-filosofico e sorpassa la mera virtuosità formale col dare un sostanziale con

tenuto al suo dialettismo. Per questa via il problema degli universali finisce col perdere una fisonomia propria, distinta dal complesso degli altri problemi filosofici, e col formare l'ossatura logica dei nuovi sistemi scolastici.

Il valore di siffatto sviluppo appare nella sua pienezza, quando si considera che il problema degli universali non nasce in una coscienza affatto nuda di princìpi filosofici, ma presuppone già una complessa organizzazione di concetti speculativi, fissati nella dommatica cristiana. Di fronte a un cosmo intellettuale puramente teologico, che forma l'eredità dei Padri, quel problema, nel suo nascere e nel suo svolgersi, rappresenta una forma nuova di interessamento mentale, con una spiccata impronta raziosnalistica o filosofica. Il pensiero ricomincia ad appropriarsi in suo nome di ciò che un tempo possedeva in usufrutto divino: dapprima esso rivendica una piccola zona, quella delle arti liberali, di cui la dialettica, nella sua struttura logico-grammaticale, forma il fondamento nella concezione di Alcuino; e al di sopra di quella sfera il pensiero riconosce l'esistenza di un dominio intangibile di verità teologiche e s'interdice per un certo tempo di contaminarlo con la sua dialettica. In questo forse la filosofia è realmente, come vien definita, un'ancella della teologia [1].

---

1 La definizione appartiene a Pier Damiani (1007-1072). Nel suo scritto del 1067 *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis*, egli riprovava gli abusi della dialettica, e principalmente l'illecita applicazione di essa ai problemi della teologia... *Artis humanae peritia*, egli diceva (c. 5), *si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire.* P. Damiani rappresenta, nell'alto Medioevo, l'indirizzo rigidamente ascetico in contrasto col mondanizzamento della cultura.

Ma presto, il pensiero filosofico, con l'approfondirsi, si estende ed invade il dominio superiore; d'altra parte anche la teologia, risollevata a dignità di scienza da Anselmo, s'imbeve di razionalismo e prepara la via alla penetrazione della sua rivale; finché, nel 12° secolo, l'invadenza filosofica appare spinta a tale segno, che non sono più discernibili i confini delle due scienze, con grave danno per la saldezza dei dommi. Tutto ciò non accade naturalmente senza contrasti; anzi l'interesse del secolo 12° sta appunto nella vivacità dei conflitti che ci si offrono tra le tendenze dei novatori e quelle dei loro avversari.

Il problema degli universali è stato da taluni storici[1] sopravvalutato a tal punto che s'è preteso di costringere in esso tutta la ricca operosità mentale del Medioevo; da altri, per giustificabile reazione, confinato al margine di quella attività. Nelle considerazioni che precedono, c'è il criterio di una più adeguata valutazione di esso, che ne circoscrive lo sviluppo in un primo periodo della storia della scolastica e ne estende l'importanza oltre quei limiti, mostrando, che nel tempo stesso in cui quel problema perde ogni fisonomia autonoma, palesa la sua maggiore efficacia, informando del suo spirito razionalistico e dialettico i più complessi sistemi di filosofia che si organizzano.

Un'altra opinione fallace è quella che, nella discussione del problema degli universali, il pensiero filosofico si polarizzi fin dall'inizio in due tendenze decisamente antagonistiche, il realismo da un lato, che dà agli universali una realtà propria e distinta,

[1] Per es. dal Cousin, dall'Hauréau, ecc. (v. nota bibliografica alla fine del terzo volume della presente *Storia*).

il nominalismo dall'altro, che ne fa una risultante meramente verbale di un lavoro soggettivo di astrazione. Noi avremmo allora, fin dall'inizio della scolastica, due correnti di idee non riconducibili in alcun modo all'unità della coscienza medievale; un razionalismo e un empirismo privi di ogni punto di contatto. Ma una tale dualità non ci è dato invece di osservare in nessun periodo dello sviluppo della scolastica. Quale dottore, a qualunque scuola appartenga, oserebbe negare che l'idea del mondo e delle creature preesista nell'intelletto divino alla sua pratica realizzazione nell'atto creativo, e che quindi l'universale abbia una realtà autonoma e distinta dagli individui dell'osservazione empirica? L'intuizione fondamentale della teologia cristiana è pertanto platonica, cioè realistica (nel significato che il Medioevo attribuisce a questo termine), e non lascia sussistere accanto a sé un nominalismo che la distruggerebbe totalmente, annullando ogni idea della Trinità, della mediazione del Logo nell'atto creativo, della redenzione, del destino dell'anima umana. Tanto è vero che, quando qualche dottore più ardimentoso cercherà di trarre una di queste logiche conclusioni dalle premesse nominalistiche, la sua impresa apparirà come una vera stranezza e si eclisserà presto senza lasciare conseguenze visibili.

L'antitesi del realismo e del nominalismo, che pure sotto certi aspetti esiste, ha un valore assai più limitato, che lascia intatto il comune patrimonio teologico, anche quando questo è già posseduto in proprio nome dalla filosofia. Anzi, come vedremo, il criterio della soluzione dell'annoso problema degli universali sarà dato per l'appunto dal fatto che alcuni princìpi superiori della dommatica cristiana sono pacificamente accolti e sottraggono con ciò ad

ogni controversia le tesi più importanti del realismo. Il nominalismo a sua volta, sorto da una considerazione meramente formale intorno ai predicati del giudizio, finisce con l'ottenere anch'esso un diritto di cittadinanza, in quanto si palesa, nel suo intimo carattere, subordinato al realismo, ed esprime soltanto una genesi empirica dei concetti generali nel pensiero umano, che non intacca la loro realtà sostanziale, posta incrollabilmente da Dio.

In Giovanni Scoto Eriugena noi non troviamo una concezione autonoma del problema degli universali. Il suo pensiero, che generalmente è in anticipo su tutto il Medioevo, ci presenta, come i sistemi più progrediti della scolastica, un'intima compenetrazione di quel problema con tutti gli altri della speculazione filosofica. L'universale per Giovanni coincide con la stessa idea che egli ha del processo circolare della teofania divina; esso è la natura di Dio che preconcepisce nell'unità razionale del Verbo le forme sostanziali e le cause primordiali delle cose, che le moltiplica nell'attività dello Spirito e le riconduce infine all'unità originaria, mercé la considerazione dei fini. Quindi si può dire che per Giovanni l'universale è *ante rem* (nel Verbo) e *in re* (nell'atto dello Spirito che lo incarna negli esseri particolari); e si potrebbe perfino rintracciare un universale *post rem*, esprimente il procedimento astrattivo e nominalistico che presiede alla formazione empirica dei concetti. Ma è avvenuto che dalla organica opera di Giovanni siano stati distaccati arbitrariamente alcuni passi da cui risulta che l'universale preesiste agl'individui, i quali sorgono poi in virtù di una partecipazione alla sua natura immoltiplicabile e indivisa [1]; così si è fatto del filosofo scozzese il

---

[1] Per es., Joh. Scoti, *De divis. nat.*, III, 27.

rappresentante tipico del realismo, in contrapposizione col nominalismo della contemporanea scuola di Rabano Mauro.

In quest'ultima, noi troviamo realmente una formulazione del problema degli universali, nei limiti dell'*Isagoge* di Porfirio e delle glosse di Boezio. L'universale è oggettivisticamente concepito come il genere che ha sotto di sé le specie e, mediatamente, gli individui; quindi si tratta di sapere se il genere ha una realtà autonoma e distinta, che precede quella degli enti che vi sono subordinati, o se invece esso raccoglie soltanto le note comuni alle specie e agli individui ed è pertanto posteriore alla loro esistenza. Rabano e la sua scuola risolvono la questione da puri grammatici, avendo in vista soltanto la genesi dei nomi che designano i concetti generali. E la conseguenza nominalistica è immancabile: i termini generali non sono che contrazioni delle note comuni a più designazioni particolari. Rabano definisce il genere come « sostanziale similitudine raccolta nel pensiero da diverse specie » [1]. E, se quel *sostanziale* può lasciar ancor luogo a qualche dubbio, il suo seguace Erico di Auxerre (che studiò a Fulda sotto il successore di lui, Aimone) si dà cura di disingannarci. Egli ci spiega infatti che « il genere non si predica secondo la sostanza, ma è un nome designativo di una generalità », e soggiunge che, i nomi essendo innumerevoli e tali che nessun intelletto può tenerli a mente, si sono formate le specie e poscia i generi per contrazione, fino al concetto generalissimo che è espresso da un nome solo: quello di sostanza [2].

---

[1] Da una glossa al *De interpret.*, pubb. dal Cousin e poi dall'Hauréau (*Hist.*, I, 145). [2] In Hauréau, *cit.*, pp. 192, 194.

Certo non veniva neppure in mente al pio dottore (santificato poi dalla Chiesa) che le sue ingenue affermazioni grammaticali potessero essere sospette di eresia. La possibilità di una loro pacifica coesistenza con la concezione teologica era fuori di ogni dubbio, come ci è dato osservare negli scritti del suo scolaro Remigio di Auxerre, dove, insieme con le vedute nominalistiche, trovano posto l'universale *in re* di Boezio e l'universale *ante rem* di Platone[1]. In una forma ancora embrionale e indifferenziata si ritrova già quell'unità superiore delle divergenti soluzioni (considerate come aspetti diversi di una stessa dottrina), che riapparirà al culmine delle annose polemiche. Le singole tesi non si escludono, ma si armonizzano nella fondamentale intuizione platonico-agostiniana. Gli universali, idee o generi, esistono nel pensiero divino e formano il modello esemplare degli esseri creati: ecco la tesi del realismo estremo nella sua purezza. Ma lo stesso Agostino ha spiegato che nella natura sono immanenti delle ragioni seminali, che formano i principi organici della generazione: ecco che quindi vien riconosciuto, insieme col primo, un secondo universale, *in re*, il cui significato più profondo sta in ciò, che il genere è inteso come principio della generazione, e per conseguenza come criterio di una definizione reale, perché trae da sé stesso la differenza specifica. Infine, il terzo universale, *post rem*, trova anch'esso nella concezione agostiniana il suo posto assegnato nell'intelletto umano, che si limita a riflettere e a tradurre in immagine una realtà già precostituita nell'intelletto divino e nella natura informata da Dio, e nel quale pertanto i generi e le specie hanno il valore

[1] Hauréau, *Notices et extraits de manuscripts*, t. XX, p. II.

di similitudini formate col procedimento empirico dell'astrazione.

La tesi nominalistica non ha che questa subordinata importanza; e, se pure non sono mancati alcuni tentativi di sconfinamenti nel dominio superiore del platonismo teologico, essi hanno avuto soltanto l'efficacia negativa di riaffermare e rinsaldare quei limiti oltre i quali il pensiero è preda di vane aberrazioni. Nell'11° secolo [1], noi osserviamo il primo sconfinamento nella polemica tra Berengario e Lanfranco sull'eucaristia. La consacrazione del pane e del vino toglie a quegli elementi la natura propria, sì che si trasferisce per intero in essi la sostanza divina? Per Berengario, della scuola di Chartres, che ha una spiccata propensione verso il nominalismo, il trasferimento è impossibile: il pane resta pane e soltanto per *tropica locuzione* vien chiamato corpo di Cristo [2]. A questa tesi, Lanfranco, abate del Bec e poi arcivescovo di Canterbury, contrapponeva (in uno scritto *De corpore et sanguine Domini*) la tesi ortodossa della transustanziazione, sofisticandola però con ammennicoli dialettici che conferivano ben poco al suo prestigio.

In questo secolo la virtuosità dialettica degli scrittori raggiunge un grado molto alto, ma i risultati che si conseguono non sono affatto in rapporto con

---

[1] Il 10° secolo è affatto sterile di produzione filosofica. Si può ricordare qui soltanto un trattatello di Gerberto (che fu poi papa Silvestro II) *De rationali et de ratione uti*, dove si discute il problema, se si può predicare *ratione uti* del soggetto *rationale*, dato che nel giudizio il predicato dev'essere più esteso del soggetto. Ed il problema è risoluto affermativamente, perché ciò ch'è razionale non sempre si serve della ragione (p. es. nel sonno), e quindi *ratione uti* si predica di *rationale* non *substantialiter*, ma *accidentaliter*, *et tamquam differentia accidentalis de substantiali differentia* (cap. XVI).

[2] Berengarii, *De sacra coena*, ed. Vischer, Berol., 1834, p. 87.

lo straordinario spiegamento delle forze logiche. Berengario nella sua opera *De sacra coena* afferma che « rifugiarsi nella dialettica è rifugiarsi nella ragione; mentre chi se ne tien lontano, appunto perché secondo la ragione è stato fatto a immagine di Dio, perde il suo onore e non può rinnovarsi di giorno in giorno a similitudine divina » [1]. Ma, in atto, quella dialettica è assai spesso un vuoto gioco di formule, o un affaccendato armeggìo intorno a insignificanti quisquilie. Per convincercene, basta che sfogliamo un po' l'*Elucidarium* di Lanfranco; vi troviamo quistioni come queste: perché Dio ha creato le mosche, in quanto tempo Adamo fu cacciato dal paradiso, se Cristo appena nato sapeva tutte le cose, qual è il numero delle anime che possono entrare nel cielo, se la risurrezione della carne concerna anche le unghie e i capelli tagliati, ed altre simili!

Era appena sedata la controversia sull'eucarestia quando il mondo teologale fu nuovamente messo a rumore da un'eresia anche più grave. Un chierico di Compiègne, di nome Roscellino, nominalista a oltranza, osava contestare la struttura trinitaria della divinità. Perché, egli diceva, se le tre persone sono una cosa soltanto e non tre cose per sé, come tre angeli o tre anime, vuol dire che il Padre e lo Spirito Santo si sono incarnati col Figlio. Posto invece il carattere puramente verbale dell'unica sostanza divina in cui si riassumono le tre persone, Roscellino deduceva logicamente il triteismo e cercava soltanto di mitigarlo, accordando una sola volontà e un sol potere alle tre persone separate [2]. Anselmo, che è la nostra fonte più autorevole intorno a questa eresia, aggiunge anche che per Roscellino l'univer-

---

[1] Bereng., *De sacra coena*, p. 100. [2] Anselmi, *Ep.* II, 41.

sale non è che *flatus vocis*; quindi il colore non significa altro che il corpo colorato, la sapienza null'altro che l'anima umana: ogni nome collettivo si risolve nelle designazioni dei singoli oggetti [1]. E osserva giustamente: chi non ancora riesce a intendere in che modo una pluralità di uomini è, nella specie, un uomo solo, come mai potrà comprendere, nella segretissima natura divina, in qual modo la pluralità delle persone, dove ciascuna è un perfetto Dio, forma un Dio unico?

Non si può decidere, dall'esame dei documenti pervenutici, se l'espressione *flatus vocis* appartenga propriamente a Roscellino, o sia un enfatico comento di Anselmo; e tanto meno sono attendibili le notizie di Abelardo, che fu scolaro di Roscellino, ma divenne poi suo nemico implacabile. In una lettera indirizzata al vescovo di Parigi, Abelardo affermava che Roscellino avesse a tal segno pervertito il senso della scrittura col suo nominalismo, che, là dove risultava che Gesù avesse mangiato una parte di un pesce, egli intendeva che avesse mangiato soltanto la parte di una voce, di un nome [2]. È possibile che il mordace dottore abbia tratto per suo conto una conseguenza così paradossale dalla premessa di Roscellino, per meglio colpirne il ridicolo; ma ad ogni modo, poiché il ricordo dello strano filosofo ci è pervenuto alla mercé dei suoi avversari, è vano lo sforzo (che pure è stato tentato) di riabilitarlo. L'estremo nominalismo, da lui fondato, cadde tra lo scherno dei contemporanei e le condanne dell'autorità ecclesiastica (un concilio tenuto a Soissons, nel 1093, anatemizzava il triteismo). Nel 12° secolo, Giovanni di Salisbury constatava la scomparsa dei suoi se-

---

[1] ANSELMI, *De Trinit.*, 2. [2] ABAEL., *Ep.*, 21.

guaci. Sulla coscienza medievale, il nominalismo non poteva aver presa che in una forma assai più mitigata, la quale lasciasse intatto il patrimonio cattolico; e questa forma noi vedremo di fatto prevalere.

Le più importanti discussioni intorno al problema degli universali sono opera di scrittori vissuti tra l'11° e il 12° secolo. Era in quel tempo un impegno di onore per ogni caposcuola avere una dottrina propria intorno a quel tema; e un letterato dell'epoca, Giovanni di Salisbury, che nella sua giovinezza peregrinò a lungo per le scuole di Francia, ci ha lasciato un'interessante raccolta delle più accreditate tra esse.

Al nominalismo di Roscellino fa riscontro il realismo di Guglielmo di Champeaux (1070-1121). Egli era, ci ricorda Abelardo, dell'opinione che l'universalità formasse l'essenza comune degl'individui, e che questi ultimi pertanto non si differenziassero tra loro nell'essenza, ma soltanto negli accidenti [1]. Cosicché l'uomo, p. es., è una specie unica per essenza, a cui sopraggiungono alcune forme che costituiscono l'individuo Socrate [2]. È la tesi realistica nella sua integrità: reale è l'universale soltanto, l'individualità non ha che un carattere secondario e avventizio. Abelardo confuta questa dottrina, osservando che, se l'essenza umana è già tutta nell'individuo Socrate, come mai potrà stare nell'individuo Platone? O, se sta anche in questo, allora bisogna che Platone sia anche Socrate e che Socrate si trovi, oltre che nel suo luogo, anche in quello di Platone. La osservazione è superficiale, perché il luogo ed altre

---

[1] Abael., *Hist. calam.*, 5, 6.

[2] Anonim., *De gener. et spec.*, p. 513 (Ed. Cousin delle opp. di Abelardo).

simili determinazioni particolari non appartengono, per Guglielmo, all'essenza, ma sono per l'appunto quelle forme avventizie che costituiscono gl'individui. Tuttavia la critica apparve calzante, per il fatto stesso che l'individualità restava del tutto inesplicata nella dottrina di Guglielmo; e questi modificò per conseguenza la sua formula, dicendo il genere o l'universale non più essenzialmente comune agli individui, ma individualmente. Così il nostro realista si avvicinava alla tesi comune dell'universale *in re*, dell'esistenza del genere, nella sua totalità, negli individui.

Un'altra dottrina è quella di Abelardo, a cui alcuni storici moderni attribuiscono l'esagerato pregio di aver mediato le opposte tesi del nominalismo e del realismo in un concettualismo egualmente lontano dalle due estreme dottrine. In realtà, c'è ben poco di tutto questo; se mai, si può attribuire ad Abelardo il merito di aver riconosciuto la validità di tutte le tesi in quistione. Ragionando da grammatico, nelle sue *Glossulae super Porphyrium*, egli ci dà una più attenuata e corretta formulazione del nominalismo di Roscellino, facendo dell'universale non più una mera voce, ma un *sermo praedicabilis de pluribus*: non la parola, ma i discorsi sono universali; quindi il processo formativo del giudizio non tende a predicare di un soggetto una vuota astrazione verbale e neppure una cosa, come sarebbe l'universale dei realisti, ma un concetto significativo di cosa [1]. E, sempre sul terreno logico-grammaticale, Abelardo confuta

---

[1] Questa tesi delle *Glossulae* (inedite, ma note nella trad. franc. del RÉMUSAT, *Abelard*, Paris, 1845) è confermata da Giov. di Salisbury: *Alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid de universalibus alicubi meminit scriptum* (*Metal.*, II, 17).

il realismo con la sua massima *res de re non praedicatur*: l'universale dei realisti è infatti una realtà oggettivata, un genere, una cosa, di cui ripugna ammettere l'esistenza contemporaneamente in più cose. Invece, nel suo concettualismo, egli dà all'universale il valore di un'identità fondata sulle cose reali, e quindi rappresentativa di esse nel pensiero ma non di una sostanza che compendi la realtà stessa di quelle cose. Siffatta concezione appartiene, come si è detto, al mero formalismo logico-grammaticale, che distacca il pensiero dagli oggetti e gli dà la funzione del riprodurre idealmente le cose presupposte nella loro oggettività [1]. Avviene così, che il problema più profondo degli universali si sposti in questa seconda sfera della realtà oggettiva, in sé considerata: e sorge legittima la domanda, se il genere, non più quello che è predicato nel giudizio, ma quello che è il principio stesso della generazione, per cui dall'animale nasce l'animale e non la pianta o la pietra, è a sua volta una realtà immanente negli individui o separata, come trascendente modello di essi. Qui Abelardo, ragionando da fisico, e cioè avendo presente il contenuto stesso dei giudizi e non più la mera forma verbale, segue la dottrina aristotelica; il genere non ha esistenza oggettiva, fuori della specie e degli individui, ma è la radice comune o l'essenza stessa che, specificandosi, li costituisce, in modo che la sua priorità ideale non implica nessuna precedenza nel tempo [2].

L'universale *post rem* del principio logico, della conoscenza soggettiva, presuppone dunque l'univer-

---

[1] Il sermonismo di Abelardo si trova già in Boezio che distingue i *sermones significantes genera rerum* dai *genera rerum*.

[2] Abael., *Introd. ad theol.*, II, 13; *Dialect.*, p. 486 dell'ed. Cousin.

sale *in re* della natura considerata nella sua oggettiva costituzione. Ma questo a sua volta implica l'universale *ante rem*, cioè l'idea stessa dei generi naturali e della totalità delle cose anticipata nel pensiero divino, che costituisce il modello archetipo della creazione. Ecco riunite le tre tesi sugli universali, nello stesso pensatore, secondo che egli parla da grammatico, da fisico, da teologo. Tuttavia non senza ragione Abelardo è annoverato tra i nominalisti (nel senso già chiarito di questo termine), per il fatto che la sfera propria del problema degli universali non è la teologia né la fisica, ma è costituita dalle arti liberali, dove il pensiero comincia a rivendicare a sé medesimo una particolare e autonoma competenza, pur lasciando intatti i diritti quesiti e le verità tradizionali degli altri domini.

La coesistenza delle tre tesi non ha però un significato eclettico, poiché esse non concernono aspetti diversi di uno stesso oggetto, ma esprimono momenti progressivi nella graduazione della realtà. I generi intellettuali, che l'uomo foggia nel discorso, sono semplici immagini dei generi reali, che formano i princìpi intrinseci dell'organizzazione del mondo, e questi a lor volta sono modellati sulle idee divine. È qui riconoscibile la struttura neoplatonico-cristiana dell'*universitas* medievale, dove l'aristotelismo è rifuso in un platonismo superiore che ha la sua fonte nello stesso pensiero divino. Risulta ora chiaramente quanto sia fallace la maniera con cui ci viene di solito prospettata l'antitesi del realismo nelle sue due forme, platonica e aristotelica, e del nominalismo, come se due mondi ideali lottassero l'uno contro l'altro. Si tratta invece di un identico mondo, in cui l'apparente opposizione si risolve in una graduazione armonica. Se una novità rivoluzionaria è nel pro-

blema degli universali, non bisogna cercarla nella tesi nominalistica più che in quella realistica, ma nello spirito, nella posizione stessa del problema, che dà al pensiero filosofico una coscienza nuova di sé, anche quando accoglie (ma in proprio nome) le vedute della teologia.

La lotta tra i realisti e i nominalisti si fonda perciò in massima parte sopra un equivoco, a cui contribuirono gli stessi dottori medievali, accentuando, secondo il loro gusto platonico o aristotelico, questa o quella tesi, e trascurando di porla in relazione con le altre. L'equivoco è stato poi aggravato dai moderni pel fatto stesso che questi hanno ricevuto documenti mutili o ragguagli frammentari del pensiero dei dottori, e sono stati spinti a integrarli secondo un piano diverso da quello originario, e che invece rispondeva alle loro presenti esigenze mentali.

Noi abbiamo ora il criterio per giudicare le rimanenti teorie degli universali enumerate da Giovanni di Salisbury. Per i seguaci di Gualtiero de Mortagne (*Gauterus de Mauritania*) gli universali sono essenzialmente uniti agli individui: «Essi dicono Platone, in quanto è Platone, individuo; in quanto è uomo, specie; in quanto è animale, genere, ma subalterno, in quanto è sostanza, genere generalissimo»[1]. Abbiamo qui un aristotelismo oscillante tra l'astratta riflessione logico-formale e la più concreta considerazione fisica. A questo stesso ordine appartiene la teoria detta della indifferenza (di Adelardo di Bath) secondo cui l'universale è il non-differente in una collezione d'individui. Quindi Socrate, considerato nel suo carattere differenziale, è un indivi-

[1] JOH., *Metal.*, II, 17.

duo; ma trascurando questo carattere e ponendo mente alle note generiche della sua umanità, è un universale. Per conseguenza non v'è nulla fuori dell'individuo, ma esso, considerato in un modo o in un altro, è una specie e un genere[1]. La teoria della non-differenza riposa, come si vede, sulla regola empirica del trascurare le note differenziali (*oblivio*); in essa, come nelle precedenti, l'immanentismo logico dell'universale nell'individuale richiama una reale compenetrazione dei generi, delle specie e degli individui nella realtà, senza tuttavia spiegarla.

A questa spiegazione invece è rivolta la più profonda indagine di Gilberto Porretano, che appare dominata dall'interesse di possedere il contenuto stesso degli universali in luogo della loro estrinseca forma logico-verbale. Per Gilberto l'universalità risiede nelle forme native, con cui intende degli esempi originali, che non sussistono nella mente divina, ma ineriscono alle cose create e stanno all'idea divina come l'esempio all'esemplare; sensibili nelle cose sensibili, vengono però concepite dal pensiero fuori dei sensi; singolari nelle cose singolari, esse sono nondimeno universali in tutte[2]. Qui il platonismo appare in iscorcio sullo sfondo stesso della centrale intuizione aristotelica, o, più direttamente, agostiniana. Che altro sono infatti le *forme native* se non le ragioni seminali immanenti alla creazione, espresse con la nuova terminologia logico-filosofica?

L'ispirazione platonica è invece più immediata in Bernardo di Chartres, che concepisce gli universali come idee, e quindi come esemplari stabili

---

[1] ANON., *De gener. et spec.*, p. 518 [2] JOH., *Metal.*, II, 17.

ed eterni, «ragioni primeve di tutte le cose, non suscettibili di diminuzione o di aumento; sì che, anche se tutto il mondo corporeo perisse, non potrebbero morire». Ma anche Bernardo, che è così aperto fautore dell'universale *ante rem*, ha, come Gilberto, la sua esigenza aristotelica e, insieme coi suoi seguaci, si affatica a conciliare i due massimi filosofi greci: «Credo, soggiunge Giovanni, al quale dobbiamo questa notizia, che siano in ritardo, e che invano si arrovellino a conciliare, morti, coloro che litigarono finché vissero»[1].

Ma il problema della conciliazione tra Platone e Aristotele, nel Medioevo, non è di quelli che si risolvono con un motto di spirito. Non si tratta, per gli scolastici, di rispondere a un quesito storico: le figure dei due pensatori greci sono anzi quasi sconosciute ad essi nelle loro fonti dirette, e la conciliazione di cui parlano non è che la mentita spoglia di quel neoplatonismo ellenistico e cristiano, che forma il sostrato della loro educazione intellettuale, e che ha per l'appunto enunciato le sue nuove tesi nella forma di concordanze e armonie immaginarie tra Platone e Aristotele. Gli scolastici riassumono quei problemi al punto in cui li avevano lasciati i loro predecessori; e vittime, nella loro acrisia, delle falsificazioni letterarie degli antichi, parlano a lor volta di concordanze e di armonie, laddove essi intraprendono una più sostanziale ricerca, che sta nell'includere in una fondamentale intuizione platonica le vitali esigenze dell' immanentismo aristotelico. Fondere insieme il naturale e il soprannaturale, l'umano e il divino, il generato e l'ingenerato, il pensiero discorsivo e l'intuizione estatica, in modo

---

[1] JOH. SAL., ibid.

da salvare nell'unità la distinzione; e quindi concepire un'armonica graduazione degli esseri e delle forme mentali che li comprendono; ecco la loro più intima esigenza.

Noi ne abbiamo veduto un esempio solo, parlando del problema degli universali; nei più complessi sistemi che ora formeranno oggetto del nostro studio, quella loro esigenza ci apparirà sempre più largamente attuata. Fino a tutto il secolo 12°, quando la conoscenza di Aristotele si limita a pochi scritti logico-grammaticali, mentre quella di Platone è, mediatamente, più vasta, perché le fonti patristiche hanno tutte un'intonazione platonica, la filosofia medievale conserva più viva l'impronta ideale di questo pensatore, e fa dell'aristotelismo il più basso gradino della vita speculativa. Nel secolo 13° invece, la conoscenza di Aristotele, nelle sue fonti dirette e nei comenti greci e arabi, è immensamente progredita; e il pensiero scolastico comincia allora a modellarsi sulla filosofia dello Stagirita. Ma, platonico nel primo periodo, aristotelico nel secondo, esso è nei due tempi fondamentalmente neoplatonico; e questa sua storica continuità si rivela ora nella preoccupazione di trovare un posto per l'immanentismo aristotelico nel sistema platonico delle idee divine; poi, come vedremo, nel salvare questa stessa trascendenza platonica dall'invadente immanentismo.

In conclusione, il problema degli universali, di cui abbiamo considerato le manifestazioni più cospicue fino a tutto il secolo 12°, non ci rivela nessun profondo conflitto d'idee. Le polemiche a cui esso ha dato luogo concernono più che la validità delle singole tesi nominalistiche o realistiche, l'illecito trasferimento di ciascuna di esse a un dominio cui non è appropriata. Quindi il nominalismo

(nella formulazione datane da Boezio e da Abelardo), valido come criterio che presiede alla genesi empirica dei predicamenti nei giudizi, appare inadeguato a spiegare la realtà sostanziale dei generi immanenti alle individualità naturali, e tanto più a comprendere l'anticipazione loro nell'intelletto divino. Similmente il realismo, nella formulazione aristotelica e in quella platonica, ha una sfera appropriata di applicazione, da cui non può, senza falsificare il proprio carattere, esorbitare.

Questa concordanza delle diverse tesi forma il vero risultato positivo delle lunghe discussioni. Nel secolo 13° infatti, noi troviamo che i tre universali, *ante rem*, *in re* e *post rem* sono pacificamente accolti da tutti gli scrittori, e nella loro graduazione armonica formano la solida ossatura delle grandi costruzioni scolastiche. La concezione dell'universale è triplice: come predicamento formale del giudizio esso è un concetto, cioè una voce significativa di una realtà; come predicamento reale del contenuto oggettivo a cui il giudizio si riferisce, esso è un principio causale, cioè un genere che si attualizza nelle individualità organiche; come predicamento formale-reale, nel giudizio divino, che attua gli esseri in quanto li pensa, esso è principio della creazione, cioè un'idea, su cui si modella il mondo. In questi tre casi, l'universale è posto egualmente come pura oggettività scevra di ogni riferimento soggettivo, come un dato naturale che s'incarna nei discorsi o negli esseri. Siffatta identità è la ragione intima della sua moltiplicazione, e quindi anche della complicata struttura dei sistemi medievali.

2. Anselmo d'Aosta. — Mentre nella logica la filosofia sorgeva a una coscienza nuova di sé come arte liberale, anche la teologia appariva in via di rinnovamento e attraversava una crisi razionalistica, per opera di Anselmo. Nato in Aosta nel 1033, discepolo di Lanfranco nella scuola del Bec, e poi abate di quel chiostro, egli fu assunto nel 1093 all'alta carica di arcivescovo di Canterbury, che conservò per tutto il resto della sua vita (m. 1109).

Anselmo è l'Agostino del Medioevo: l'uno e l'altro sono travagliati dalle stesse contraddittorie esigenze volontaristiche e razionalistiche, danno un rilievo egualmente potente ai problemi della psicologia e concepiscono la metafisica come un ulteriore sviluppo dell'originaria rivelazione della coscienza. Ma l'affinità stessa dei temperamenti e delle dottrine ci lascia più facilmente misurare la distanza tra l'uno e l'altro, tra il rappresentante della patristica e quello della scolastica. Il razionalismo di Anselmo non è più la rapsodica intuizione intellettuale di Agostino, che si eleva sui testi della Scrittura, ma riposa ancora su di essi. Anselmo invece non ha più per sua guida la rivelazione: essa è per lui un presupposto, degno di ogni ossequio, ma senza diretto influsso sul suo procedimento mentale. Egli si sforza di dimenticarla e di costruire una teologia con le sole risorse della ragione, trasformando anche ciò che è un dato dell'esperienza storica cristiana in una necessità logica ideale, anticipata sullo stesso accadimento empirico. Nel suo dialogo *Cur Deus homo?* egli non ha presente il fatto dell'incarnazione, e quindi neppur si dà a ricercare, coi Padri, in qual modo la natura divina s'è incarnata; ma si pone un *perché* antecedente a quel fatto, svolge il ragionamento stesso di Dio, in atto di decidere l'invio nel

mondo del suo Figliuolo, e afferma che il Verbo s'è incarnato, perché doveva incarnarsi, perché la soddisfazione del peccato, nel quale era coinvolta con Adamo tutta l'umanità, non poteva essere data che da un essere solidale con l'uomo nella sua realtà positiva e intanto superiore a lui, per l'immunità dalla colpa; e così continuando, deduce la morte di Gesù come un atto necessario e positivo, che nulla ha in comune con la passione raffigurata dal sentimento umano. Questo razionalismo è certo di uno sconfinato ardimento; ma, come ogni astratto razionalismo, ha il vizio di disperdere tutto ciò che non entra nei suoi ristretti quadri intellettuali. E non è piccola la dispersione, nella grande rappresentazione cristiana dell' incarnazione, dove le pure necessità logiche non formano che il nudo scheletro di un organismo vivente, in cui confluiscono tutte le forze dello spirito.

Anche il volontarismo di Anselmo si differenzia da quello di Agostino, per una più forte accentuazione intellettualistica. Egli enuncia la celebre massima: *credo, ut intelligam* [1], ma soggiunge che, poiché noi siamo stati già confermati nella fede, sarebbe ora negligenza se non ci studiassimo d' intendere quel che crediamo. La credenza è dunque per lui non un'energia interiore, presente e fattiva, ma un presupposto, una preliminare esperienza, come la rivelazione della Scrittura. E l'una e l'altra egualmente egli si sforza di collocare in uno sfondo remoto, nell'atto d'intraprendere la sua ricerca intellettuale, che si legittima secondo princìpi autonomi [2].

---

[1] ANSELMI, *Proslogion*, 1.

[2] *De fide trin.*, c. 4: *Opuscola mea... Monologium et Pros-*

Non è tuttavia disconoscibile, nella struttura del suo sistema intellettualistico, un elemento pratico, volitivo, esprimente lo stesso dover essere dei princìpi ideali posti dal pensiero. La verità è infatti per lui una *rectitudo*, cioè una normalità, *sola mente perceptibilis*, che ha il suo modello trascendente nella normalità assoluta del pensiero divino [1]. Quindi le idee platoniche che risiedono nel Logo ricevono, oltre lo sviluppo neoplatonico che già abbiamo osservato nella teologia dei Padri, anche questa ulteriore determinazione pratica. Come Anselmo si esprime nel *Monologium*, « in nessun modo una cosa può essere razionalmente fatta da chicchessia, se nella ragione del fattore non precede quasi un esempio o forza o similitudine o regola di quel che è da fare. È dunque manifesto che, prima che tutte le cose fossero create, era presente nella ragione della divina natura il che, il quale e il quando della loro futura esistenza » [2]. Sotto questo aspetto, in quanto cioè sono precostituite nella sapienza divina, le cose sono eterne; mentre, considerate in sé stesse come nascenti all'essere dal non essere, sono fatte *ex nihilo* e quindi contingenti. Ritroviamo qui quella unità superiore dell'eterno e del temporale, nel mondo della natura, che già era balenata una prima volta a Giovanni Scoto Eriugena.

In che modo esistono in Dio quelle idee pratiche e normative, e qual è il loro modo di attuarsi nella creazione? Esse sono, risponde Anselmo, un intimo parlare di Dio, *quaedam in ipsia ratione locutio*. Noi possiamo intendere triplicemente l'atto del parlare:

---

logion ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divinis naturis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit.

[1] Ans., *De veritate*, 7, 13. [2] Ans., *Monol.*, 9.

sensibilmente, cioè servendoci di segni sensibili; insensibilmente, pensando insensibilmente quei segni dentro di noi; non sensibilmente né insensibilmente, cioè formulando nel pensiero non i segni, ma le cose stesse. E questa terza maniera si addice alla locuzione divina, per mezzo della quale le cose e non le immagini loro sono create [1].

Sta qui la differenza tra il dire, o, generalmente, tra il pensare di Dio e dell'uomo. Quando io penso un uomo assente, che mi è noto, la mia mente si ferma in quella immagine di lui che s'era già in me prodotta nell'atto in cui lo vedevo; e quella immagine nel pensiero è il verbo dello stesso uomo, che io profferisco nel pensare. Così pure, quando la mente razionale intende sé stessa pensandosi, ha con sé una immagine sua, da sé nata, cioè un pensiero di sé medesima fatto a propria somiglianza e quasi per propria impressione, e da cui essa non può separarsi che in una maniera ideale: quella immagine è per l'appunto il suo verbo. Ma il sommo spirito non profferisce la creatura col verbo della creatura, ma col suo stesso verbo: dunque con un solo e medesimo verbo egli dice sé stesso e tutto ciò che fa. Le cose, prima e dopo di esser fatte, e nel corrompersi e nel variare in qualunque modo, sono sempre in lui, non quel che sono in sé stesse, ma quel che è egli stesso. Infatti, in sé stesse sono essenze mutevoli, create secondo un'immutevole ragione; in lui sono la stessa prima essenza e prima verità dell'esistenza, che è misura del grado della loro esistenza empirica, a seconda del grado di similitudine di questa a quella. Quindi non irragionevolmente si può affermare che, quando il sommo spirito dice sé stesso,

[1] Ans., *Monol.*, 10.

dice anche quello che fa, con un solo e medesimo verbo [1].

Sta qui un importante criterio di differenziamento dell'essere delle cose in Dio, in sé e nel pensiero umano. In Dio, esse sono con più verità che non in sé stesse, perché sono nella stessa fonte o ragione produttrice. In sé, esse sono a lor volta con maggior verità che non nel pensiero umano, perché sono nelle proprie essenze, mentre esistono nella scienza umana soltanto nelle loro similitudini [2]. E che cosa è questa graduazione dell'essere in Dio, in sé e nel pensiero, se non ciò che, nei termini della logica formale, ci è apparso come graduazione dell'universale *ante rem*, *in re* e *post rem*? Anselmo in effetti riconosce, anche in questa formulazione, la validità delle tre tesi, di cui abbiamo in precedenza spiegato l'intimo rapporto [3]; tutta la sua filosofia è una piena conferma dell'interpretazione da noi data del problema degli universali.

Continuando l'ardito lavoro di esplorazione del cosmo intellettuale divino, Anselmo si chiede: se le idee sono un intimo parlare di Dio, con cui egli esprime sé e le cose, sono esse attributi di una sostanza, o sono la stessa sostanza? La quistione è molto importante e darà luogo in seguito a gravi discussioni, perché il panteismo è in agguato dietro di essa. Ma Anselmo, che è ancora scevro da questa preoccupazione, risolve il problema con logica coerenza. Sulla traccia dei Padri, che a lor volta attingono ai testi neoplatonici, egli ragiona così. Tutto ciò che è buono, che è giusto, è tale per partecipazione alla giustizia e alla bontà; onde non si

---

[1] ANS., *Monol.*, 33, 34. [2] Ibid., 36.

[3] Si veda per es. il *Dialogus de grammatico*.

dice: Tizio è giustizia, ma ha giustizia. Al contrario, nella divinità non vi è questa partecipazione: tutto ciò che essa è, è per sé stessa; quindi non si dice che essa ha la giustizia, ma che è la giustizia, non che ha la bontà, ma che è la bontà; e similmente per tutti gli altri attributi [1]. Quindi le idee sono la stessa sostanza di Dio; nate nella filosofia platonica come astratti modelli trascendenti, attraverso la lunga gestazione neoplatonica, esse son diventate atto e verbo di una soggettività superiore, ancor essa trascendente, ma non più inerte sostanza. Si può chiamare infatti ancora sostanza il Dio cristiano? Anselmo, che si pone questo quesito, risponde di no, « perché la sostanza è suscettibile di miscuglio delle differenze o di mutamento degli accidenti »; meglio si può chiamare essenza, ancor meglio Spirito [2].

La determinazione dei momenti dello Spirito divino procede secondo un'apparente necessità deduttiva, ma in realtà sulla falsariga dello schema trinitario agostiniano. Dio è essere (memoria), intelligenza (sapienza), volontà (amore), cioè Padre, Figlio, Spirito Santo, concepiti in una mutua inabitazione, onde « la memoria della somma essenza è tutta nella sua intelligenza e nel suo amore, l'intelligenza nella memoria e nell'amore, e l'amore nella memoria e nell'intelligenza » [3]. Ma il gusto razionalistico di Anselmo si rivela nella sua predilezione per il Figlio, « perché, se la sostanza stessa del Padre è intelligenza e scienza e sapienza e verità, segue che, siccome il Figlio è intelligenza e scienza e sapienza

---

[1] ANS., *Monol.*, 10, 16.

[2] Ibid., 26, 27. Qui egli riecheggia, anche nell'uso delle espressioni, Agostino. [3] Ibid., 59.

e verità della sostanza paterna, egli è intelligenza dell'intelligenza, scienza della scienza, sapienza della sapienza e verità della verità »[1]. Quanto siamo lontani da Ippolito, per il quale il pensiero del pensiero era il non-essere!

Ma la forza del razionalismo di Anselmo si rivela oltre che nel concatenamento deduttivo di tutte le verità teologiche, anche e più particolarmente nell'assunzione di una premessa scientifica che si legittima coi soli mezzi della ragione. Il *Monologium*, che abbiamo fin qui esaminato, è una teogonia, che contiene, come suo momento, i princìpi fondamentali di una cosmologia: ora, perché tutto il processo divino si svolga con un ritmo puramente razionale, bisogna che anche il suo punto di partenza, l'assunzione dell'idea di Dio, non sia arbitrariamente postulato e non sia attinto a una fonte derivata d'informazione. Ora il *Monologium* non soddisfa a questo compito razionale: esso muove dalla considerazione empirica dei singoli beni che si danno nella realtà e spiega che essi si legittimano in virtù di un sommo bene in sé, della cui essenza partecipano. Esiste dunque un sommo bene per sé stesso, perché ogni bene è tale per suo mezzo. L'idea di Dio gli è offerta così da una sorta di prova logico-cosmologica, il cui vizio sta nell'assumere come punto di partenza del procedimento deduttivo un dato empirico (l'esistenza dei beni relativi), che dovrebbe invece legittimarsi a sua volta nel corso della deduzione.

Dopo avere scritto il *Monologium*, Anselmo ci dice: « Considerando che esso era contesto di molti argomenti, concatenati l'uno all'altro, cominciai a chiedermi dentro di me se si potesse scoprire un

---

[1] ANS., *Monol.*, 57.

argomento solo, che non avesse bisogno di nessun altro, all'infuori di sé, per fondare una dimostrazione; e bastasse da solo ad assicurare che Dio esiste e che è sommo bene di nulla bisognevole, anzi di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e per avere la bontà »[1]. Questa ricerca forma il tema del *Proslogion*. Anselmo muove da quell'insipiente (del *Salmo* XIV, 1) che disse in cuor suo: Dio non è. Ebbene anche l'insipiente, quando ode ciò che io dico: « un bene di cui non si può pensare nulla di maggiore », intende quel che ode, e quel che intende è nel suo intelletto, anche se non intende che esso esista. Infatti, altro è che una cosa sia nell'intelletto, altro è intendere che essa esista. Per esempio, quando un pittore elabora mentalmente una immagine che sta per dipingere, la possiede già nell'intelletto, ma intende che ancora non esiste quel che ancora egli non ha fatto; però dopo che ha dipinto, non solo ha nell' intelletto, ma intende che già esista quel che ha fatto. Orbene, « ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore » non può esistere nel solo intelletto. Se infatti esso fosse nel solo intelletto, si potrebbe sempre pensare una cosa maggiore, cioè una cosa esistente nel pensiero e nella realtà; il che sarebbe in contraddizione con l'assunto. Esiste dunque qualcosa, di cui non si può pensare nulla di maggiore, nell'intelletto e nella realtà[2].

Ecco nelle parole quasi testuali di Anselmo, la celebre prova ontologica dell'esistenza di Dio, che consiste nel trarre il predicato dell'esistenza dalle note concettuali dell'essenza divina. Contro di essa si sono in ogni tempo accaniti i filosofi per scoprirvi

---

[1] Ans., *Proslogion, Proem.* [2] *Proslog.*, 2.

il trucco: essi hanno portato così nella discussione la disposizione d'animo migliore per non capirvi nulla. Già un contemporaneo d'Anselmo, Gaunilione, in un *Liber pro insipiente*, obiettava che è più essere nell'intelletto e nella realtà, dell'essere nel solo intelletto; e che, se l'idea di Dio è nel solo intelletto, sarà maggiore di tutto meno che di quella; e spiegava che l'esistenza di Dio tratta da quella prova può essere raffigurata all'esistenza immaginaria di un'isola in cui si ripongono tutte le perfezioni, e che non perciò ha una più fondata esistenza reale. Ma a queste e ad altre simili obiezioni, Anselmo poteva rispondere vittoriosamente nel suo *Liber apologeticus* che l'esempio dell'isola non calza, perché l'isola immaginata potrà essere maggiore di tutte le altre isole, ma non è ciò «di cui non si può pensare nulla di maggiore», e quindi per essa l'esistenza non scaturisce dal concetto; e poteva a sua volta svelare l'equivoco dell'avversario, il quale, fraintendendo l'esatta formula testé enunciata, attribuiva ad Anselmo la tesi che «ciò che è maggiore di ogni altra cosa esiste nell'intelletto» e credeva di ribatterla, soggiungendo che quel che esiste nella realtà oltre che nell'intelletto, è anche maggiore[1].

L'argomento di Anselmo è tutt'altro che un sofisma: invano si cercherebbe di fare sfuggire dalle maglie di quel «*quo maius cogitari nequit*» l'essere, l'esistenza, come aveva tentato Gaunilione; in quanto è ammessa una cosa di cui non si può pensare altra maggiore, l'esistenza è già presupposta in essa, e il sofisma che si vorrebbe scoprire nella deduzione ricade unicamente sul critico, il quale non ha compreso che una deduzione non c'è, e che l'esi-

---

[1] Anselm., *Liber Apologeticus*, 2, 5.

stenza di Dio è già implicata nella premessa con tutte le altre perfezioni. Onde, l'unica critica che si può fare all'argomento di Anselmo è che esso non è una prova, ma un'assunzione immediata della realtà divina: ma è una critica che non colpisce quel pensatore individualmente, bensì tutta la scolastica agostiniana, per la quale il « *quo maius cogitari non potest* » è un'accezione comune, conforme al suo intuizionismo e al suo innatismo. Anselmo non ha posto di suo che la forma del procedimento dimostrativo, che conferisce ad una verità intuitiva l'aspetto illusorio di una verità acquisita: ma il formalismo della logica aristotelica di cui egli si avvale è concepito a sua volta nella medesima illusione di partorire una conoscenza nuova, mentr'esso direttamente deriva dallo stesso intuizionismo platonico, che anticipa tutto il sapere all'acquisizione del pensiero, e perciò presuppone già nella premessa del ragionamento quel che pretende poi di trarre *ex novo* con la deduzione.

La suggestione che, malgrado tutti gli attacchi, ha esercitato in ogni tempo l'argomento di Anselmo, ci è testimoniata dai vari tentativi fatti nel corso della storia per correggerlo e rammodernarlo. Ma naturalmente, a diverse posizioni mentali corrispondono concezioni anch'esse diverse della prova ontologica. Tuttavia in quella persistente suggestione c'è una continuità d'interesse mentale, facilmente riconoscibile malgrado la varietà degli atteggiamenti storici. V'è l'esigenza di connettere l'essenza e l'esistenza delle cose, di dare una consistenza più salda al lavoro del pensiero, una produttività di creature vive e reali, non di vane ombre; di fare della razionalità la norma immanente del reale. Sotto questo aspetto la prova ontologica, caduca nelle singole

manifestazioni storiche, ha un valore eterno nel suo spirito animatore.

L'etica di Anselmo è informata a quello stesso carattere della *rectitudo*, della normalità, che forma il criterio della sua logica. Il bene morale è, come si è visto, giustizia, cioè normalità del volere, ma anche qui il momento pratico non è misura autonoma, anzi presuppone in ultima istanza l'essere, nella sua immediata posizione intellettualistica: l'uomo vuole la *rectitudo* solo in quanto è giusto e buono.

Tuttavia l'ispirazione agostiniana suggerisce ad Anselmo qualche intuizione luminosa del carattere proprio della volontà: « Perché volle? Non per altro, perché volle; infatti questa volontà non ebbe altra causa da cui fu sospinta od attratta fino a un certo punto, ma fu essa stessa a sé causa efficiente ed insieme, se si può dire, effetto »[1]. In questa autonomia è la libertà del volere, che il peccato originale non ha del tutto cancellata, e che, se l'uomo stesso la cancella con la sua colpa, non può recuperare senza la grazia divina. Ma la libertà non consiste nell'arbitrio di fare il bene o il male: chi fa il male è schiavo; mentre al contrario si è liberi nella misura in cui s'inerisce al bene e si viene nell'impossibilità di fare il male. La libertà vera, nella filosofia cristiana, è sempre in quel *non posse peccare* della visione escatologica di Agostino.

3. Abelardo e il rinnovamento degli studi. — Mentre Anselmo, movendo dalla teologia, faceva concessioni decisive al razionalismo, il dialettico Abelardo, bene agguerrito nella rocca delle arti liberali,

---

[1] Anselm., *De casu diaboli*, 27.

faceva incursioni rumorose nel dominio della teologia, suscitando agitazioni vivissime nel mondo cattolico.

Curiosa figura di pensatore quella di Abelardo! In fondo, nessuna sua opera reggerebbe a un rigoroso esame: la logica non giustifica le sue grandi pretese di novatore; la teologia rivela assai spesso il dilettante inesperto; l'etica, che pure è la parte migliore, ricorda Agostino (della prima maniera) e Pelagio[1]. E tuttavia la personalità di Abelardo non sarebbe affatto diminuita da una tale critica, perché c'è un'originalità incancellabile nello stesso suo atteggiamento. Abelardo è il primo umanista che emerga, pieno di vivacità e d'irrequietezza, dall'appesantito mondo medievale. Egli è un demolitore di fame, a torto o a ragione acquisite, un agitatore di polemiche, un suscitatore di energie mentali; vittima egli stesso di un'irrequietezza non compatibile con le condizioni della vita contemporanea, ha però col suo esempio largamente fruttificato.

La vita di Abelardo si distacca già essa stessa, con le sue agitate vicende, dallo sfondo grigio della vita ascetica del Medioevo. Nato nel 1079 a Pallet, nella contea di Nantes, seguì nella giovinezza i più rinomati dottori: dapprima Roscellino, col quale poi venne in aspra questione, che degenerò in atroci contumelie; quindi Guglielmo di Champeaux, il cui prestigio cercò di annientare, confutandone pubblicamente la dottrina degli universali e costringendolo (com'egli stesso ci racconta non senza enfasi) a

[1] Questo giudizio negativo è stato recentemente confermato dal Geyger (*Grundriss* dell'Ueberweg, II, 216): *Abaelard hat auf seine Zeit einen ungleich grösseren Einfluss ausgeübt als Anselm, aber während dieser noch lebt, hat jener bloss einen Platz, freilich einen Ehrenplatz, in der Galerie der Geschichte der Philosophie.*

correggersi; e più tardi tra gli altri maestri, Anselmo di Laon, di cui ci ha lasciato questo ritratto: «Avvicinai, egli dice, questo vecchio, al quale piuttosto l'abitudine che l'ingegno o la memoria aveva procacciato rinomanza. Ché se qualcuno lo avesse consultato per una quistione di cui fosse stato incerto, se ne tornava più incerto. Egli era ammirevole agli occhi degli ascoltatori, ma nullo in cospetto degl'interrogatori. Aveva una bella loquela, ma, nel suo costrutto, insignificante e vuota di pensiero» [1].

Ma alla ostentata superiorità di Abelardo sui propri maestri non corrisponde, a giudicar dalle opere, un fondamento adeguato: egli spiega una grande virtuosità formale, molto simile a quella dei sofisti, ma non ha neppure, come Guglielmo, una formula propria sugli universali: il suo sermonismo, che abbiamo esaminato, è tolto di peso dai libri di Boezio. Egli è soltanto il maestro di ginnastica, di cui parlava Gorgia; e si spiega il suo immenso successo in un tempo in cui quel genere di sport appassionava le nuove generazioni di studiosi.

Ma egli ha duramente scontata l'esuberanza del suo temperamento. Sono notissime le vicende del suo infelice amore con Eloisa; ma le sorti dello studioso non sono più liete di quelle dell'amante. Condannato una prima volta in un concilio di Soissons nel 1121, continuò, senza troppo preoccuparsene, la sua vita randagia, insegnando dialettica a Melun, a Corbeil, poi nella scuola annessa alla cattedrale di Parigi e in quella del Monte di Sainte Geneviève: egli è considerato in qualche modo come il primo fondatore dell'università di Parigi, perché dalla riunione della scuola di Sainte Geneviève con la scuola

---

[1] ABAEL., *Hist. calam.*, 3.

teologica della cattedrale di Notre-Dame sorse più tardi quella università; e certo, la grande folla di scolari accorsi da ogni parte ad ascoltare le lezioni di Abelardo fu il primo nucleo di una durevole corporazione.

Ma l'uso troppo arrischiato che egli volle fare della dialettica nella teologia, della quale scienza s'improvvisò maestro in breve tempo, segnò la fine del suo brillante insegnamento. Chiamato innanzi a un concilio (tenuto a Sens nel 1141) a rispondere di numerose eresie, incalzato dalle accuse di Bernardo, non volle o non seppe difendersi; condannato, si ritrattò, e finì la sua agitata vita in un chiostro, l'anno seguente. Il racconto pittoresco, vivace delle sue vicende è contenuto nella *Historia calamitatum mearum*, il primo documento dell'umanismo medievale.

Le opere di Abelardo si dividono in tre distinte categorie: logica, teologia ed etica. Alla prima appartengono la *Dialectica*, che svolge il tema della distinzione del vero dal falso nel discorso: non una teoria della conoscenza, ma un'arte della persuasione, cioè una *discretio argumentorum* che sta a fondamento delle dispute; inoltre le *Glossae super Porphyrium*, in cui si limita a spiegare il problema degli universali e le *Glossulae super Porphyrium*, dove enuncia la propria dottrina [1].

La maggiore delle sue opere teologiche, che gli valse la condanna del 1141, è la *Theologia*, in tre parti (*De fide, de Sacramentis, de Charitate*), di cui possediamo solo la prima, pervenutaci con l'erroneo titolo di *Introductio ad theologiam*. Da non confondere con quest'opera è il più compendioso trattato,

---

[1] V. pp. 222-224 di questo volume.

Theologia christiana, in 5 libri, che abbiamo per intero. L'attività teologica di Abelardo è più importante per la premessa razionalistica che sta a suo fondamento, anziché per la novità dei risultati a cui perviene. Egli vuole che la fede sia diretta dalla ragione naturale; e perciò fa largo uso, nelle sue dissertazioni sulla Trinità, oltre che dei testi della Scrittura, anche delle dottrine dei filosofi, a cui attribuisce il merito di avere già compreso l'essenza trina di Dio [1]. L'attività divina è razionalisticamente spiegata, nel senso che Dio può fare soltanto quello che effettivamente fa [2]; e la sua partizione trinitaria ha il valore di una distinzione ideale di momenti (il Padre è potenza, sapienza il Figlio e bontà lo Spirito), ma con una forte accentuazione modalistica. E tuttavia, egli fa coesistere col modalismo una veduta subordinatista, che pure vi ripugna [3].

Lo scritto teologico più interessante e storicamente efficace è il *Sic et non*; una raccolta, a scopo didascalico, di tutte le autorità pro e contro ogni singola tesi teologica, che viene così prospettata secondo un'opposizione fondamentale, molto suggestiva al lavoro del pensiero. Abelardo omette di proposito di dare la soluzione delle antitesi, per lasciarne il compito al lettore [4], che tra le diverse autorità in conflitto dovrà decidere secondo ragione. Questo metodo ci dà la vera misura della dialettica di Abelardo, che è generalmente quella della filosofia sco-

---

[1] Abael., *Introductio ad theol.*, I, 15, 17.

[2] Ibid., III, 5.

[3] La teologia di Abelardo veniva violentemente investita da Bernardo di Chiaravalle: « *Cum de Trinitade loquitur, sapit Arium, cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, sapit Nestorium* » (*Epist.* 192, Migne, *P. L.*, 182).

[4] Come avverte nel *Proem.* al *Sic et non.*

lastica; essa non consiste nello svelare un'opposizione immanente allo sviluppo del pensiero, a cui sarebbe pertanto intrinseca la mediazione sintetica; ma nell'assumere soluzioni contraddittorie già irrigidite di un dato problema e nel far scaturire la necessità di una composizione o di una scelta dall'incompatibilità loro, che risulta dallo stesso principio di contraddizione. Questa dialettica non ha quindi che la mera apparenza del movimento, ma in realtà ha la medesima rigidezza della logica aristotelica di cui forma l'appendice. L'opposizione che essa segnala è del tutto statica e, lungi dall'esprimere un movimento mentale, non fa che contrapporre dall'esterno due processi logici già esauriti e impietrati. Una sintesi non potrebbe naturalmente scaturire da tale antitesi; e se, nelle *Somme* dei seguaci di Abelardo, ispirate al *Sic et non*, ha l'apparenza di scaturirne, ciò deriva dal fatto che il summista, nell'illusione di dedurre la conclusione delle sue premesse, rifà daccapo tutto il procedimento e obbedisce così a una dialettica immanente al suo pensiero, anziché all'estrinseco schema dialettico che gli vien proposto.

Tutto il massiccio apparato delle antinomie non ha altro valore positivo che quello di un mezzo didascalico per circoscrivere le questioni, per segnalare i punti controversi, e quindi per addestrare lo studioso a crearsi una propria via tra quelle già tracciate dagli altri. E sotto questo aspetto i modelli del *Sic et non* sono stati oltremodo fruttuosi: al seguito di Abelardo è sorta nel 12° e nel 13° secolo una schiera sempre più numerosa di dialettici, intenti a elencare accuratamente tutte le questioni teologiche e filosofiche, a raccogliere le autorità pro e contro ciascuna tesi e a prospettare in artificiose

triadi i risultati dell'altrui e del proprio lavoro. È stato effettuato così un dissodamento prodigiosamente esteso di tutto il terreno quistionabile; e il pensiero sistematico e sintetico è stato messo a dura prova dall'esigenza che n'è derivata di disciplinare un materiale tanto sovrabbondante.

Ma insieme, l'immaginazione che la riuscita del lavoro fosse tutta riposta nelle virtù taumaturgiche del metodo dialettico è stata causa anche della sua degenerazione. La necessità di porre gli argomenti in forma contraddittoria ha prodotto arbitri ed artifici di ogni sorta; la costrizione imposta al pensiero di muoversi sopra un terreno obbligato ha promosso lo spirito di cavillosità e di litigio. Il verbalismo insito alla natura di quella dialettica era un forte stimolo a ragionare sulle opinioni anziché sulle cose; in realtà, l'apparente moto di quel procedimento mentale riposava sopra conflitti di autorità e di testimonianze più che di concrete idee, sì che tutto il tortuoso e complicato giro di concetti veniva tramato su di un fondo immobile e rigido di problemi, quale era offerto dallo statico intuizionismo della filosofia neoplatonico-agostiniana. Donde un affollarsi di antitesi, di distinzioni, di argomenti, che rende addirittura intollerabile la lettura delle *Somme* medievali. A forza di sfoggiare abilità e sottigliezza, il pensiero scolastico si chiudeva in una rete così tenace, da apparire come un blocco solidificato, privo di ogni articolazione critica.

L'etica di Abelardo è la parte più viva e fresca della sua filosofia. Nel trattato *Scito te ipsum* egli distingue il peccato dal vizio, in ciò che il vizio è un'inclinazione verso il male, e il peccato è un consenso dato a quella inclinazione. Quindi la sede del peccato è l'anima; l'azione esteriore non vi aggiunge

nulla, di modo che è eguale fare o non fare il male, quando vi si è già consentito nel proprio cuore. L'*intentio agentis* è dunque il criterio decisivo della discriminazione del bene dal male; i piaceri dei sensi e le suggestioni della carne sono per sé del tutto indifferenti. E Dio, a differenza degli uomini, non guarda gli aspetti esteriori dell'opera, ma l'intimità dell'agente [1]: quindi, come logica conseguenza, coloro che per mera ignoranza rifiutano la fede cristiana, anzi, quegli stessi che, non conoscendo il vero essere di Gesù, lo condannarono, non sono colpevoli, perché il loro atto non procede da intenzione perversa [2]. Anche il peccato originale viene, da questo ardito soggettivismo, spazzato via, almeno come peccato: ciò che la chiesa accoglie ancora con un tal nome, è una cosa ben differente: è la pena stessa del peccato [3].

Le ragioni del successo della filosofia di Abelardo presso i contemporanei e del vivo allarme che essa suscitò nel mondo ecclesiastico sono da ricercarsi nel carattere stesso dei tempi, di cui era l'iniziatrice, ma insieme il prodotto. Giovanni di Salisbury è una delle nostre più preziose guide nel labirinto medievale: temperamento altrettanto poco filosofico quanto Cicerone, ch'egli prende a modello nell'assumere una posizione di eclettismo scettico ed elegante, egli è un osservatore acutissimo, pronto a colpire gli aspetti più caratteristici della vita intellettuale contemporanea; e il suo stesso atteggiamento eclettico gli dà una nota bonaria, che giova a porre anche meglio in rilievo le curiose particolarità storiche, non falsate da preoccupazioni dommatiche e settarie.

---

[1] Abael., *Scito te ipsum*, 5 [2] Ibid., 13. [3] Ibid., 14.

Il secolo 12° in cui Abelardo irrompe rumorosamente, è un secolo di fermento intellettuale, di rinascenza letteraria. Lo agita un'intima, sebbene immatura crisi di razionalismo. Il pensiero non vuol più starsene all'autorità, anela a costruirsi razionalmente il proprio mondo; ma le sue categorie logiche sono insufficienti. In filosofia e in teologia esso dipende dall'antichità greco-latina e cristiana, e intanto col suo inadeguato patrimonio di concetti logico-grammaticali pretende di far più degli antichi e rivendica a sé medesimo l'originalità dei propri compiti, affermando arditamente che non tutto hanno compreso i classici e che anche i moderni hanno scoperto verità nuove [1]. La peculiarità di questo atteggiamento è pittorescamente espressa dall'immagine di Bernardo di Chartres. Noi siamo, egli dice, rispetto agli antichi, come dei nani sulle spalle di giganti: vediamo più di loro, non perché siamo di maggiore dimensione o perché abbiamo la vista migliore, ma perché, stando sulle loro spalle, ci troviamo più in alto di essi [2]. Non è ancora l'affermazione potente della Rinascenza, che abbasserà gli antichi al grado di fanciulli e farà dei moderni i veri uomini maturi e degni di autorità; ma è tuttavia un avviamento a quella inversione dei tempi: i nani vedono già più dei giganti!

E nella coscienza di questa loro importanza, i pensatori del secolo 12° cominciano a trattare con maggiore spregiudicatezza i colossi della filosofia antica. Aristotele non è accettato senza riserve: Giovanni di Salisbury (che ripete cose sentite dire nelle sue peregrinazioni scolastiche) si permette di affer-

---

[1] JOH. SARESB., *Metalog.*, III, 6.
[2] Ibid., III, 4.

mare che lo Stagirita non è *doctor morum, sed disceptationum*, e soggiunge, per aggravare il giudizio, che è quasi inutile la logica, se è presa per sé sola. Anzi, egli deplora perfino che Aristotele sia più abile nel distruggere le altrui dottrine che nel crearne delle nuove.

Sono giudizi inadeguati, perché la conoscenza di Aristotele si limita a pochi e insignificanti scritti; ma anche quando, nel corso del secolo 12°, si scoprono le opere logiche più importanti dello Stagirita e la *logica vetus* si accresce della *logica nova*, non manca chi afferma l'inutilità dei *Topici*. Ma, amici e detrattori di Aristotele, sono tutti concordi nell'attribuire un posto non trascurabile alla *logica modernorum*, che comprende il più recente incremento alle costruzioni dell'antichità classica. Essa è coltivata con passione, come la scienza che dovrà risolvere tutti i problemi, e sarà suscettibile delle più mirabili applicazioni. E nessun pensatore, per insignificante che sia, vuol sottrarsi al compito di arricchire il patrimonio moderno: tra i maestri non v'è chi voglia seguire le tracce del suo predecessore; per farsi un nome, ciascuno si foggia un proprio errore [1]. Avviene così che tutti si arrovellino per escogitare nuove formule, come quel *Wilernus Suessonensis, qui ad exprimendam, ut aiunt sui, logicae vetustatem et consequentias inopinabiles construendas, et antiquorum sententias diruendas, machinam postmodum fecit* [2]. E, a forza di ragionare, gli accademici si fanno vecchi tra le puerilità, pesano ogni sillaba dei dottori o degli scrittori, dubitando di tutto, cercando sempre, senza mai giungere alla scienza [3].

---

[1] Joh. Saresb., *Metalog.*, II, 6. [2] Ibid., II, 10.
[3] Ibid., II, 6.

Altri invece, gl'immancabili arrivisti, procedono speditamente per le vie della cultura: imparano grossi termini di filosofia e di medicina e s'improvvisano medici o filosofi, meravigliando il mondo con la loro loquela. Il maestro peripatetico Adamo, che pur li deride, è tuttavia costretto a confessare che in omaggio al pubblico deve seguire anch'egli lo stesso sistema, perché non avrebbe nessuno o pochissimi uditori, se spiegasse la dialettica con quella semplicità e con quella chiarezza che la scienza esigerebbe [1].

La *logica modernorum* ha le sue applicazioni più eleganti nelle discipline teologiche. Della vecchia teologia, cioè di quelle scucite formule dommatiche raccolte dagli enciclopedisti dell'alto Medio Evo e ancora in vigore nelle scuole, nessuno vuol più sentir parlare. Gli scolari di teologia vendono le loro orecchie, e i poveri maestri son costretti a comprarle, pur di continuare le proprie lezioni [2]. Invece la teologia modernizzata, intessuta di argomentazioni dialettiche ben connesse, si salva dall'abbandono; il prestigio della logica si riflette favorevolmente anche su di essa. Ma, com'è naturale, non mancano fieri oppositori a questo mondanizzamento: in particolar modo i fautori di quel Cornificio, così gustosamente ritratto da Giovanni, come un miscuglio di rigidezza teologale e di preziosità dialettiche, che sembrerebbe quasi la parodia dei Vittorini.

Ma questi non sono che gli aspetti più negativi del grande movimento di cultura che s'inizia nel secolo 12°. Come in ogni periodo di fermento intellettuale, ci si presentano, insieme coi geniali inno-

---

[1] JOH. SARESB., *Metalog.*, III, 2.

[2] ALANUS. *De arte praedicatoria*, 36.

vatori, intere falangi di arrivisti, di ciarloni, di conservatori retrivi; ed anche questi hanno la loro importanza per chi voglia individuare la complessa fisonomia dell'insieme. Quale però sia il più intimo carattere e il significato più vero del rinnovamento scientifico medievale, bisogna imparare a conoscere nell'opera degli studiosi seri e raccolti, che formerà, nel capitolo seguente, oggetto del nostro studio.

XIV

IL RINASCIMENTO SCOLASTICO DEL SECOLO XII

1. I PLATONICI. — Il 12° secolo è caratterizzato dal risorgere d'un interessamento filosofico vivace, nel nome proprio della filosofia, o almeno con grande libertà di atteggiamento rispetto alla dommatica cristiana. Il problema degli universali e le esercitazioni dialettiche non ci rivelano che un aspetto solo, e il più astrattamente formale, di questo più intimo rinnovamento, che si rivela in tutte le manifestazioni della vita dello spirito. Un'ondata d' ispirazione pagana si riversa nella filosofia del cristianesimo [1], suscita orientamenti mentali nuovi, non del tutto riconducibili alla linea tradizionale della speculazione teologica; il panteismo ellenistico e il teismo cristiano s'incrociano bizzarramente in ciascun pensatore, in modo da rendere spesso indiscernibile quale intuizione prevalga effettualmente in lui. Sorgono figure nuove di studiosi, piene di irrequietezza,

---

[1] È quel che Bernardo di Chiaravalle rimproverava ad Abelardo: *dum multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum* (*Epist. ad papam Innocentium*, MIGNE, *P. L.*, 182).

di insofferenza verso ogni autorità, di ardimenti letterari nuovi: come quella di Abelardo, che già conosciamo; come quella di Giovanni di Salisbury, un già moderno gentiluomo inglese, statista, diplomatico, amatore eclettico di belle lettere, che compie un giro sportivo di ben dodici anni per le scuole di Francia, e che, nella sua maturità, raccoglie le memorie giovanili, con arte di elegante conversatore. Altre ancora ci si offriranno, nel corso della nostra esposizione, quale più raccolta, quale più estatica, quale più animata di spirito riformatore od eretico: tutte con un'indelebile impronta personale.

Anche la forma letteraria si rinnova: al latino sciatto, sbiadito, del più rozzo Medio Evo, subentra una lingua agile, piena di movimento e di rilievo, a volte, anzi, troppo preziosa ed enfatica, perchè palesemente modellata su quella della decadente latinità. E la stessa sceneggiatura dei libri filosofici si ravviva: sull'esempio di Macrobio, di Marciano Capella, di Ermete Trimegisto, si tentano ardimenti letterari nuovi. Così Adelardo di Bath, in un trattato *De eodem et diverso* scritto nel 1° decennio del secolo ci presenta due simboliche matrone, coi loro rispettivi seguiti, l'una delle quali si chiama Filocosmia (o Sensibilità), l'altra Filosofia. E mentre la prima sparla dei filosofi, *qui, quia in se nullum solatium habeant, inter se ita inferunt, ut velut pica picae alter alteri oculos effodiat* [1]; la seconda interviene in favor loro e rivela nei loro duci, Platone e Aristotele, un sostanziale accordo, pur nella diversità del cammino che ciascuno di essi segue, obbedendo al proprio genio [2].

---

[1] ADELARDI, *De eod. et diverso*, Münst., 1903, p. 6.
[2] Ibid., 11.

I più elevati platonici di questo periodo sono i maestri della scuola di Chartres, che accoppiano a un penetrante spirito filosofico un nobilissimo sentimento di arte. Del più antico di essi, Bernardo, non possediamo nessuno scritto originale, che giustifichi la fama attribuitagli da Giovanni di Salisbury di *perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri.* Egli prospettava con un'immagine poetica la tripartizione dell'universale, dicendo che la bianchezza (*albedo*) significa la vergine incorrotta; biancheggia (*albet*), la vergine che viene introdotta nel talamo; bianco (*album*), la stessa, ma già corrotta. E spiegava che la bianchezza significa la qualità genuina che non ancora si partecipa a un soggetto: biancheggia, è in sostanza la stessa qualità, benché ammetta quella partecipazione; bianco è la qualità infusa e commista alla sostanza e già in qualche modo più contaminata [1]. Il temperamento schiettamente platonico di Bernardo si rivela nell'intendere come un processo degenerativo l' individuazione e l' incarnazione dell'universale.

Del fratello più giovine di Bernardo, Thierry di Chartres, che insegnò intorno al 1140 a Parigi, e nel 1141 fu assunto, come successore di Gilberto, alla carica di Cancelliere di Chartres, possediamo uno scritto mutilo dal titolo *De sex dierum operibus* [2]. Ivi, non senza reminiscenze di Giovanni Scoto, è affermata l'identità essenziale dell'uno e del multiplo, del creatore e della creatura. « Non v'è che una sola sostanza e un'unica essenza dell'unità, ed è la divinità stessa e bontà somma. L'unità, moltiplicata,

---

[1] JOH. SARESB., *Metal.*, 2.

[2] Pubbl. da HAURÉAU, *Notices et documents*, I, 52-68. Scrisse anche un *Heptateucon*, una congerie di materiale scolastico, su cui si fondava l'insegnamento delle arti liberali.

compone i numeri, cioè le unità di cui constano i numeri e che null'altro sono se non partecipazioni della vera unità, formanti l'esistenza delle creature. Infatti, ogni cosa permane finché dura quella partecipazione, e muore quando essa si scinde ». La Trinità è spiegata con questo simbolico pitagorismo: l'unità della sostanza sua non può generare altro che una eguaglianza (*aequalitatem*); mentre gli altri numeri per sé moltiplicati producono delle disuguaglianze. Solo $1 \times 1 = 1$. V'è dunque una sola e medesima sostanza del generante e del generato, la quale precede ogni moltiplicazione numerica e ne forma la condizione. L'omousia della teologia nicena è qui rappresentata dall'eguaglianza in cui l'unità si esprime: ecco perché i teologi, per designare siffatto rapporto, introdussero nella divinità il nome della persona, per significare che la stessa sostanza eterna è la persona del genitore in quanto è unità, ed è persona del generato in quanto è uguaglianza.

E l'uguaglianza è stata già dagli antichi filosofi considerata come mente o sapienza o provvidenza della divinità; dal Figlio di Dio hanno infatti origine le forme e le misure di tutte le cose, e in lui se ne contengono le nozioni come nell'eguaglianza primigenia.

È stato discusso se questa concezione rientri nel teismo o nel panteismo, ma con scarso profitto, perché vi s'identificano facilmente i segni dell'una e dell'altra dottrina, confusi insieme in una sorta di indifferenza. Il panteismo è, più che nelle effusioni immanentistiche, comuni a tutti i mistici cristiani, nell'idea della divinità come *forma essendi* di tutte le cose, mentre l'ortodossia platonizzante distingue nettamente le idee divine e le forme sostanziali degli esseri.

Alla considerazione formale si aggiunge quella causale. Nella Trinità sono riposte tre categorie di cause: Dio Padre è causa efficiente; il Figlio, in quanto dispone e foggia le cose, è causa formale; lo Spirito, come amore che indirizza il movimento degli esseri, è causa finale; e si può aggiungere una quarta causalità, quella della materia, come una conseguenza diretta della prima causa efficiente, che trae all'essere il mondo materiale. Questo spunto aristotelico ci appare, dato il carattere frammentario dell'opera di Thierry, poco fuso col precedente platonismo e pitagorismo; ma noi possiamo integrare idealmente il piano dell'opera, considerandone gli elementi platonici e aristotelici come parte di un fondamentale neoplatonismo, che ritroveremo, con caratteri molto affini, in altri scritti posteriori.

Un libro assai suggestivo, un tempo falsamente attribuito a Bernardo di Chartres, è *De Mundi universitate*, in due libri, il cui autore è oggi identificato con certezza per Bernardo di Tours (Bernardus Sylvestris), amico di Thierry. L'opera, in prosa e in versi intercalati, con una inscenatura simbolica, con uno stile elegante che arieggia i classici, è forse il documento più notevole della rinascenza medievale del 12° secolo. Vi è raffigurata, nel primo libro, la natura che lagrimante si rivolge a Noys, cioè alla divina Provvidenza, lamentandosi della confusione della prima materia (*hyle* o *sylva*) e pregandola di portarvi l'ordine e la bellezza. Nel secondo libro, Noys parla alla natura, gloriandosi dell'opera compiuta, in particolar modo della formazione dell'uomo. Noys è ritratto come l'intelletto della somma e incommensurabile divinità, come natura nata da essa, in cui sono predisposte le immagini della vita vivente, le nozioni eterne, il mondo intelligibile, la

cognizione delle cose. Ivi si poteva vedere, soggiunge Bernardo, come nello specchio più terso, tutto quello che Dio segnatamente deliberasse intorno al mondo; ivi era scritto nel genere, nella differenza, nella singolarità individuale tutto ciò che partoriscono la materia, il mondo, gli elementi; ivi erano distribuiti, in serie fatali, i tempi; ivi erano le lagrime dei poveri e le fortune dei re, la potenza delle armi, la più felice disciplina dei filosofi, e tutto ciò che comprende la natura angelica o umana, e tutto ciò che abbraccia la curva del cielo [1].

La materia (*hyle*) è a sua volta ritratta, con profondo sentimento poetico, come *vultus antiquissimus, generationis uterus indefessus, formarum prima subiectio, materia corporum, substantiae fundamentum.* È l'hyle dei platonici più che quella dei cristiani, e quindi non si lascia facilmente ricondurre al principio creazionistico della teologia. In effetti Bernardo, sulle tracce del *Timeo* platonico, pone due princìpi delle cose, l'uno e il diverso: il primo senza inizio, semplice, intatto, solitario, da sé in sé permanente, infinito ed eterno; l'altro invece è detto, con frase anfibologica, *longe retro antiquissimum* [2] (dove non è affermata né negata la sua origine); ma la compenetrazione di esso con l'unità, nel mondo visibile, appare piuttosto una formazione dell'informe, secondo i modelli greci, che una vera e propria creazione. L'universo è infatti un grande essere animato, non soggetto a vecchiezza e a dissoluzione, ma immortale, eterno. Dal mondo intelligibile nasce il mondo sensibile, *perfectus ex perfecto*, che quindi divide i caratteri di stabilità e di permanenza del suo mo-

---

[1] Bernardi Sylvestris, *De mundi univers.*, Ed. Barach, I, 2.
[2] Ibid., II, 13.

dello. E il passaggio dall'uno all'altro è concepito, secondo l'emanatismo neoplatonico, per gradi: dalla mente divina il cielo, dal cielo le stelle, dalle stelle il mondo traggono la loro vita e la continuità della loro esistenza nel cosmo. Il mondo è infatti qualcosa di continuo e forma una catena di cui nessun anello può essere spezzato: donde la rotondità della sua forma, che ne esprime la perfezione [1].

L'uomo è il compendio della creazione, *felix operum clausola*, che trae la mente dal cielo, il corpo dagli elementi. Alla scienza del corpo appartiene l'analisi della localizzazione cerebrale, concepita, secondo la nota tripartizione delle cellule, in logistica, fantastica e memoriale [2]. In rapporto al corpo organico, l'anima costituisce l'*endelychia* (l'ἐντελέχεια di Aristotele, che risorge dalla sepoltura) neoplatonicamente intesa come una *defluxio* emanatistica. Ma sulla vita animata si eleva il pensiero e nello slancio della sua intuizione chiama Dio:

> et in solo lumine totus homo est.
> ...coelum substrahe: nullus ero [3].

In questa intuizione mistica culmina il platonismo di Bernardo: nel cielo è la ragione ultima e

---

[1] BERNARDI SYLVESTRIS, *De mundi univers.*, Ed. BARACH, I, 4.

[2] Questa stessa indagine si trova nell'opera di carattere anche più accentuatamente naturalistico di un altro platonico del tempo: Guglielmo di Conches. Oltre la dottrina delle tre cellule, vi si trova una spiegazione fisiologica della visione: *cum igitur naturalis spiritus per nervos a cerebro prodeuntes ad oculos usque pervenerit, exiens, si aliquem splendorem, vel solis, vel alterius reperit, usque ad obstaculum dirigitur: quia, offerens se, per ipsum se diffundit, formisque et illius coloribus informatus, per oculos et per phantasticam cellam transit visusque efficitur*, IV, 26, dell'op. *Philosophia* di Guglielmo, pubblicata tra le opp. di Onofrio di Autun, col titolo di *Philosophia mundi* in 4 libri.

[3] Ibid., II, 14.

vera della umanità. Quali che siano le sue divergenze mentali dalla concezione agostiniana ortodossa, egli ha in comune con essa l'atteggiamento spirituale dell'estasi, per cui il pensiero si trasferisce fuori di sé e sente la sua perfezione nell'immergersi in una mistica caligine. E nel Dio che forma la meta di questo sforzo mentale, si fondono le note del teismo e del panteismo, dell'immanenza e della trascendenza. La visione che lo comprende è un contatto e un distacco, un'immedesimazione e un estraniamento: il contrasto degli elementi soggettivistici e oggettivistici del cristianesimo (che si ritrova anche nell'eresia cristiana) si fissa in un insieme di note concettuali contradittorie, che solo nell'unità compatta del sentimento acquistano un comune afflato. Così, in questi versi, attribuiti a Ildeberto di Lavardin, si dice di Dio:

Super cuncta, subter cuncta,
Extra cuncta, intra cuncta,
Intra cuncta, nec inclusus,
Extra cuncta, nec exclusus,
Super cuncta, nec elatus,
Subter cuncta, nec sustratus,
Super totus, praesidendo,
Subter totus, sustinendo,
Extra totus, complectendo,
Intra totus, est implendo.

È la monotona eppure appassionata canzone del misticismo medievale.

2. I Labirinti di Francia. — Gualtiero di S. Vittore e i suoi contemporanei riuniscono, sotto questa efficace immagine, i quattro più sottili ragionatori della Francia: Abelardo, Gilberto Porretano, Pietro

il Lombardo, e Pietro di Poitiers[1]. Volgendoci ad essi, dopo aver gustato le semplici e snelle linee delle filosofie platonizzanti, proviamo un'impressione analoga a quella che ci procura il passaggio dalla filosofia di Platone a quella di Aristotele. Il distacco però tra i due gruppi di pensatori, che noi consideriamo, non è così sostanziale: esso sta nel metodo e nell'atteggiamento scientifico piuttosto che nel contenuto delle dottrine, essenzialmente neoplatonico negli uni e negli altri. Ma l'educazione aristotelica di questi ultimi pensatori si rivela nel gusto delle sistemazioni logiche, delle larghe esplorazioni dei temi speculativi e nella stessa aridità della trattazione scientifica, che contrasta con l'afflato poetico del platonismo. Non è meraviglia che siano apparsi ai contemporanei simili a labirinti, uomini come Gilberto, come il Lombardo, non soltanto possessori e sistematori di tutto lo scibile, ma anche ricercatori minuti di tutte le sottigliezze ed astruserie teologiche, tra le quali facilmente si perde un pensiero non ben agguerrito nella conoscenza della logica medievale.

Gilberto Porretano è uno dei più celebrati maestri del secolo 12°. Scolaro del platonico Bernardo, cancelliere di Chartres per lungo tempo, poi maestro a Parigi dal 1141, egli ha formato la sua educazione intellettuale sugli scritti logici e teologici di Boezio, dei quali ultimi ci ha lasciato un comentario, molto celebrato anche nel 13° secolo. Di lui possediamo inoltre un *Sex principiorum liber* in forma di comento alle *Categorie,* che è stato perciò incorporato

---

[1] *Qui, uno spiritu aristotelico afflati, ineffabilia Trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent* (BULAEUS, *Hist. Univ.* Paris, I, p. 104).

nelle vecchie edizioni dell'*Organo* di Aristotele. Quivi a differenza degli altri trattatisti precedenti, che contrapponevano la prima categoria (la sostanza) a tutte le altre, considerate come accidenti, egli segue un diverso criterio di divisione, e pone in un gruppo quelle che appartengono all'essenza (sostanza, qualità, e quantità), in un altro quelle che concernono i rapporti accidentali. E tratta nel suo libro di questo secondo gruppo con esclusione della categoria di relazione, perché la considera già esaurientemente esaminata, insieme con le prime tre, da Aristotele: donde la ragione del titolo apposto all'opera.

Gilberto considera i generi e le specie come sussistenze o essenze (il *quo est* di ciascuna cosa), che, prese isolatamente, non sono oggetti esistenti nella realtà, ma esistono incorporate negl'individui, di cui costituiscono le forme sostanziali. Il motivo aristotelico di questa dottrina sta nel dare alle differenze individuali il valore non di accidenti, ma di proprietà sostanziali. Generalmente la natura è intesa come specifica differenza che informa ogni cosa[1]: essa è, nel mondo organico, la forma nativa, *concreta et inabstracta*, che inerisce alle cose particolari. Ma da questo immanentismo (come s'è già accennato nell'esame del problema degli universali) si distacca una duplice trascendenza: quella del pensiero umano che, trovando già fuori di sé oggettivata la forma della natura, si limita a darne una riproduzione soggettiva con la sua astratta logica; quella del pensiero divino, nel quale le stesse forme preesistono separate e immateriali[2]: per opposte vie (del

---

[1] Gilberti Porret., *Comment. in ps. Boet. de Trinit.*, pagina 1231 (Migne). [2] Ibid., p. 1138.

nominalismo e del realismo) la trascendenza platonica sommerge il motivo immanentistico, o almeno lo livella al suo stesso piano.

Noi non c'inoltreremo più ancora nel labirinto logico teologico di Gilberto; e tanto meno intendiamo penetrare in quello delle *Sentenze* di Pietro il Lombardo: un'opera la cui originalità è tutta nella mole imponente ma estrinseca della sua struttura sistematica. Di pensiero vivo, creatore, c'è poco o nulla; e sarebbe vana impresa ricercare qualche tenue spunto personale in un immenso lavoro di coordinamento di tutto il sapere del tempo, la cui importanza storica è stata appunto quella di un repertorio di tutto lo scibile. In questa grande impresa, il Lombardo fu preceduto particolarmente da Abelardo, del quale egli è con ragione reputato come il maggior discepolo, e da Roberto Pulleyn (m. 1150); e fu seguito poi da una schiera innumerevole di *Summisti*, che nella forma più aderente di comentatori o nella forma più libera di rifacitori, svilupparono la scienza medievale sullo schema delle *Sentenze*. Nel secolo 12° si ricordano Roberto di Melun, Ugo di Rouen e, particolarmente, Pietro di Poitiers (m. 1205); nel 13° l'uso di comentare il Lombardo divenne così generale, che nessuno, anche dei più grandi maestri, vi si sottrasse.

La ragione di un così grande successo letterario sta in ciò che le *Sentenze* creavano la più appropriata forma pedagogica e scientifica al contenuto ideale del pensiero scolastico. Ivi nell'apparente dialettismo delle opinioni si confermava e s'ispessiva il rigido dommatismo della filosofia medievale; ivi quella pretesa dell'oggettivismo a circuire tutto l'essere, che i Greci avevano formulato, ma nella loro impaziente genialità non avevano portato a compimento, tendeva

finalmente ad appagarsi, per forza di un pensiero che, non distratto da alcun altro interesse, si sentiva in grado di affrontare uno sterminato compito di esplorazione e di ricapitolazione. La *Summa* medievale è la dilatazione massima del microcosmo umano che, dalla coscienza di sé come di una similitudine di tutte le cose, tenta di riprodurre in sé un'immagine compiuta dell'universo, cioè di esaurire, con le sue sole forze, la pensabilità delle cose, o quel cosmo intellettuale che esso suppone tutto preformato in Dio e poi formato nella creazione. Vano assunto, ma non già vano lavoro; perché con esso il microcosmo umano, se non ricostruisce il mondo, costruisce sé medesimo.

Sotto l'aspetto pedagogico e pratico, la *Summa* è la forma ideale dell'università del Medioevo, che sorge e s'organizza con un compito segnato dal suo stesso nome, e raggiunge il periodo del suo massimo splendore quando la rinnovata impresa dei Titani pare sul punto di realizzarsi.

3. I Vittorini. — Su una delle porte dell'Abazia di S. Vittore era scritto:

> Claustrum nolenti mors est, sed vita volenti.
> Per claustri sedem coeli mercaberis Eden.

Ma la vita monastica del Medioevo è, oltre che questa mercatura trascendente, anche un valore per sé autonomo, come un'industre attività, rivolta al conseguimento di alti fini spirituali, tra cui primeggia quello della conservazione e della reintegrazione del patrimonio storico della cultura. Si può applicare generalmente ad essa la dicotomia fondamentale del sistema di Ugo: non l'*opus conditionis* (cioè

della creazione in largo senso) è appropriato all'attività monastica, ed anzi è svalutato dalla loro ostilità verso il mondo, ma l'*opus restaurationis*, che però (come anche nella filosofia di Ugo) si dilata, per la stessa intensità con cui i monaci tendono ad attuarlo, fino a comprendere in sé le esigenze più vitali di quel medesimo *opus conditionis*, contro il quale inizialmente essi si atteggiavano estranei ed ostili.

I vittorini formano uno degli esempi più cospicui dell'operosità monastica medievale. Contrari, nel loro misticismo, al mondanizzamento del sapere e alla leggerezza dialettica che vanifica o perverte gli alti temi della teologia, essi non si tengono però estranei a quel movimento di cultura, anzi ne accolgono tutto ciò che è compatibile con le esigenze religiose. Il loro misticismo non comprime le faticose conquiste dei moderni nelle arti liberali, ma se ne appropria e cerca di indirizzarle a un fine superiore; esso si dà pertanto come un'istanza non diversa, ma più alta del sapere, concepita, rispetto alle precedenti, in una piena continuità di sviluppo. Siamo dunque in presenza d'una delle tante variazioni del fondamentale motivo neoplatonico. Tra i vittorini e gli altri dottori del tempo, noi, quindi, lungi dal riconoscere l'opposizione che si vuole ammettere da molti, siamo spinti a vedere una grande affinità: il misticismo, non che un segno distintivo, è un'intonazione comune a tutto il pensiero medievale; e la dialettica, benché verbalmente disprezzata da alcuni, entra egualmente nel generale patrimonio intellettuale del tempo. La differenza sta soltanto nel grado o nella proporzione con cui ciascun pensatore o gruppo di pensatori utilizza, secondo le particolarità del suo temperamento, i vari ingredienti che gli sono offerti dalla cultura storica.

Il primo maestro della scuola di S. Vittore è Guglielmo di Champeaux; ma l'ispiratore, colui che traccia per primo la linea di quel suggestivo misticismo, che è restato poi come una caratteristica essenziale di tutta la scuola, non è un vittorino, ma un monaco di Cluny, Bernardo di Chiaravalle. Egli anticipa il grido di umiltà dei francescani, ed osa indirizzarlo al papa (Eugenio III, di cui è consigliere), nella sua celebre opera *De consideratione: Numquid, quia summus Pontifex, ideo sumus? Infimum novis esse, si summum putas* [1]. Ma egli è ancora uomo troppo dotto, e il suo grido si rifrange e si smorza in un mezzo troppo saturo d'intellettualità, perché l'appello possa essere veramente efficace ed avere una larga risonanza negli animi. L'umiltà si pratica e non si grida; e, come Bernardo stesso riconosce, riproducendo un alto pensiero di Benedetto, i gradi dell'umiltà non sono da numerarsi, ma da ascendersi [2]. Egli intanto li numera: il primo cibo è quello dell'umiltà, purgatorio con amarezza; il secondo quello della carità, consolatorio con dolcezza; il terzo della contemplazione, solido con fortezza [3]. Ma l'implacabile avversario di Abelardo, l'inquisitore delle dottrine eretiche, il superbo consigliere d'umiltà al pontefice, non poteva veramente percorrere i gradi descritti: questo compito più arduo doveva toccare a un altro, riassumente, nell'originalità del suo sviluppo spirituale, i momenti pratici dell'umiltà, della dolcezza e della fortezza: a Francesco d'Assisi.

In Bernardo e generalmente nei vittorini, l'itine-

---

[1] Bernardi Clarav., *De Consideratione*, II, 7.

[2] Bern., *De gradibus humilitatis et superbiae*, I, 7.

[3] Ibid., 2.

rario del pensiero verso Dio (come sarà efficacemente chiamato nel 13° secolo il processo della catarsi spirituale) segue, più che i gradi della vita pratica, quelli della vita contemplativa, conforme al carattere del tutto intellettualistico della scuola. Il quinto libro del *De consideratione*, che contiene gli spunti più originali del pensiero filosofico di Bernardo, ci rivela questo fondamentale intellettualismo, logicizzante e mistico, che ricorda assai da vicino quello dei neoplatonici. Fede e intelletto sono accolti nella loro tradizionale concezione: la fede è una volontaria e certa *praelibatio* della verità non ancora propalata; l'intelletto è certa e manifesta notizia di ogni cosa invisibile [1]. Quindi la cognizione intellettuale di Dio ricalca le consuete orme neoplatonico-agostiniane. I predicati della divinità si compendiano nell'essere: per Dio, essere ed essere tutte le cose (grande, beato, sapiente, ecc.) è identico. « Che è dunque Dio? Colui senza il quale nulla è. Egli è per sé e per tutto: in un certo modo si può dire che esiste egli solo, in quanto egli è l'essere di sé e di ogni cosa [2]. Dio è semplice: Egli è colui che è, non quelle cose che è (*Est qui est, non quae est*), puro, integro, perfetto, costante, nulla traente in sé dei tempi, dei luoghi, delle cose, nulla deponente di sé in esse: in una parola è uno, anzi, unissimo » [3].

Ma l'aspetto più caratteristico della teologia di Bernardo sta nella concezione del rapporto tra le persone della Trinità, che ci segnala una delle più gravi preoccupazioni di quel fervido periodo. La teologia nicena aveva lanciato la Trinità nella via dello sviluppo, col fatto stesso del sollevare il Figlio e lo Spirito da quella caduta, o almeno da quella discesa

---

[1] *De consider.*, V, 3. [2] Ibid., V, 6. [3] Ibid., V, 7.

verso cui l'emanatismo neoplatonico (attraverso lo scisma ariano) minacciava di trarli. Lo sviluppo, arrestato dalla teologia calcedonese, ricomincia lentamente nel Medioevo, ed ha per meta sempre più chiara la sopravvalutazione del generato rispetto al generante, quindi un potenziamento del Figlio, e più ancora dello Spirito, come sintesi più perfetta del divino, e insieme una compenetrazione sempre maggiore della divinità, in via di concretarsi e di svolgersi, col mondo umano. Sono due momenti di uno stesso processo: in quanto cioè Dio è concepito in una linea di sviluppo — e la razionalità sua (il Figlio) che presiede alla creazione, e lo Spirito che distribuisce i suoi doni sono momenti di questo sviluppo — è chiaro che la genesi del mondo debba apparire come una realizzazione e un potenziamento del divino.

Nel Medioevo noi abbiamo segni numerosi di questo avviamento mentale. La filosofia di Scoto Eriugena è tutta uno sforzo per trarre dalla caligine del non-essere del Padre la più positiva razionalità del Figlio e la ricchezza dei doni dello Spirito. La scuola di Chartres s'ingegna a identificare lo Spirito Santo con l'anima del mondo dei platonici e degli stoici; Abelardo considera il Padre come mera potenza, che si attualizza nella razionalità del Figlio e nella volontà dello Spirito. Ma più di tutti, come tra breve vedremo, gli eretici del 12° secolo, amalricani e gioachimiti, effettueranno la radicale inversione dei valori e la consolideranno incarnando i singoli momenti della Trinità in età storiche distinte, in tre regni, il più tenebroso dei quali appartiene al Padre, mentre il più luminoso (che è poi quello che gli eretici vedono iniziarsi nel presente) appartiene allo Spirito.

Contro questa tendenza, che minaccia di far confluire ed assorbire nel mondo umano la Trinità cattolica, reagiscono di buon'ora i teologi più vivamente preoccupati di salvare la struttura della dommatica cristiana. Tra costoro è Bernardo, che, con un'inversione curiosa dell'ordine delle persone (da cui si rivela come chiaramente egli intuisse il pericolo e fors'anche la difficoltà estrema di contrastarvi), inizia col Figlio la genesi ideale dei momenti dell'operazione divina e la fa culminare, attraverso lo Spirito, nel Padre. Il Figlio ammaestra, lo Spirito consola effondendo la sua carità, il Padre, infine, glorifica [1]. La stessa preoccupazione si ritrova in Ugo di S. Vittore, che pur accettando la triade di potenza, sapienza, volontà, attribuisce al primo termine un valore diverso da quello filosofico, e propriamente il significato empirico dell'uso comune; quindi inverte del tutto i momenti, partendo dalla volontà come forza motrice, e procedendo alla sapienza che dispone e infine alla potenza che opera [2]. Cosicché, nel Padre è la perfezione massima, la sintesi ultima dell'attività divina.

Caratteristica è poi, nello sfondo triste e cupo della paurosa coscienza medievale, l'etica di Bernardo. La volontà rivolta al male è foscamente dipinta: quale pena maggiore di quella del voler sempre ciò che mai sarà? Quale maggiore dannazione di una volontà fatalmente costretta, in quel che vuole e in quel che non vuole, a muoversi nella stessa perversità e nella stessa miseria? In eterno essa non otterrà quel che vuole e in eterno tuttavia sopporterà quel che non vuole. E la coscienza del male? C'è nell'uomo un verme che rode e che non muore:

---

[1] BERN. CLAR., *De gradibus humilitatis*, 7.

[2] HUGONIS, *De Sacramentis*, I, 2.

la memoria del passato. Una volta introdotto, o anzi innato per effetto del peccato, quel verme si attacca così fortemente che nulla può espellerlo: *horreo vermem mordacem et mortem vivacem, horreo incidere in manus mortis viventis et vitae morientis* [1].

A volte questa tetra visione si eleva fino al sublime: «Le cose che furono, passarono e non passarono. Passarono dalla mano ma non dalla mente. Ciò che è fatto non può essere non fatto. Tuttavia, se il fare avvenne nel tempo, l'aver fatto permane in sempiterno. Non passa col tempo ciò che attraversa i tempi. In eterno è dunque necessario che tu sia straziato da ciò che in eterno ricorderai di aver male operato» [2]. Altre volte la visione si popola di esseri minacciosi. Dice il peccatore: «Le pareti mi circondano da ogni parte; chi mi vede? Sia pure, nessun uomo ti vede; ma ti vede l'angelo malvagio, ti vede l'angelo buono; ti vede Dio, maggiore di ogni angelo, ti vede l'accusatore, la moltitudine dei testimoni, ti vede anche il Giudice innanzi al cui tribunale devi sedere» [3]. Questa colorita e terrificante rappresentazione dev'essere collocata nel suo sfondo medievale: i tribunali che si ergono nelle paurose immaginazioni del credente non sono che le copie dei concili di Parigi, di Soissons, di Sens, che a loro volta pretendono modellarsi sopra un esemplare divino; anche in questa intuizione, l'universalità medievale si distribuisce per i tre noti gradi [4].

---

[1] BERN. CLAR., *De consider.*, V, 12.

[2] Ibid.

[3] BERN. CLAR., *Sermo de convers. ad clericos*, 9.

[4] Di minore importanza sono altri scritti di Bernardo, come *De diligendo Deo liber*, dove al quesito: *quare et quomodo diligendus sit Deus*, si dà la risposta: *causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere* (n. 1); e *De gratia et libero arbitrio*, dove la libertà è concepita in tre momenti, *naturae, gratiae, gloriae* (n. 3).

Alla scuola vittorina propriamente detta [1] appartiene Ugo, nativo di Fiandra, che, dopo avere a lungo peregrinato per la Germania, insegnò a Parigi, nella sede del suo ordine (m. 1141). L'opera sua fondamentale è *De Sacramentis* in due libri, il primo di 12, il secondo di 18 parti; ma sono di grande interesse anche i tre libri *De vanitate mundi et rerum transeuntium*; mentre i sette libri *Eruditionis didascalicae* e i sette trattati *Summae sententiarum* (la cui autenticità è contestata) [2] non contengono che ripetizioni e amplificazioni dei temi svolti nelle due sezioni del *De Sacramentis*.

È interessante notare come, nel suo misticismo, Ugo non rifugga dal dedicare gran parte della sua attività scientifica allo studio delle arti liberali. Il sistema di queste discipline è da lui anzi tracciato con mano maestra e secondo un piano organico che non ha riscontro in nessuno dei suoi contemporanei. Nel *Prologo* all'opera sui Sacramenti, egli comincia col distinguere, con l'intento di unificare più tardi, la scrittura divina da quella profana. La prima può essere intesa in triplice modo: storico, allegorico (o speculativo) e tropologico (o morale, concernente il dover essere di quel che è scritto). In essa, non soltanto le voci, ma anche le cose sono significative, mentre, nelle altre scritture, le voci soltanto. Ora la cognizione delle voci può essere considerata sotto due aspetti, della pronunzia e del significato. Alla

---

[1] Un altro pensatore che ha qualche affinità coi vittorini è Isacco, abate di Stella (Poitiers) dal 1147 al 1169, che concepisce l'intelligenza come un'irradiazione metafisica della luce procedente da Dio (v. su di lui UEBERWEG, *Grundriss*, 11ª ediz., pp. 258-260).

[2] Il Chossot ha formulato l'ipotesi che la *Summa* appartenga a Ugo di Mortagne; Il Geyger invece l'attribuisce a Ottone di Lucca.

sola pronunzia attiene la grammatica, al solo significato la dialettica, all'una e all'altra insieme la rettorica. Ed ecco fondato il trivio delle arti liberali. La conoscenza delle cose, poi, può concernere la forma o la natura, cioè la disposizione esteriore o la qualità interna. E la forma a sua volta consiste o nel numero (donde l'aritmetica), o nella proporzione (la musica) o la dimensione (la geometria) o il movimento (l'astronomia). Così sono organicamente connesse le arti del quadrivio; ma oltre le discipline liberali, v'è in Ugo, conforme al più sviluppato spirito scientifico del suo tempo, lo studio della natura interiore delle cose, che forma oggetto della fisica.

La scienza umana, così ripartita, contiene dunque, separatamente, i due momenti che si ritrovano unificati nella scienza divina (le voci e le cose), donde segue che tutte le arti naturali sono asservite alla Scrittura e, rettamente ordinate, conducono ad essa. All'interpretazione storica dei libri santi sono asservite infatti le arti del trivio; all'interpretazione tropologica e allegorica le arti del quadrivio e la fisica [1].

Questa organizzazione delle scienze s'innesta in una fondamentale separazione di due categorie di opere divine: quelle della creazione e quelle della restaurazione. Le scienze, come progressiva elevazione dello spirito a Dio, appartengono all'opera restauratrice, che s'inizia con l'età dell'incarnazione del Verbo e si perfeziona con la mistica sacramentale. Il carattere ascetico della concezione di Ugo si rivela nella svalutazione dell'atto creativo in rapporto a quello restaurativo. Il primo infatti non dà

---

[1] Hugonis, *De Sacram.*, *Prol.*, 5, 6.

che l'essere alle cose, il secondo la santificazione loro: e l'essere buono e santo è più del semplice essere. S'aggiunge poi, ad accentuare lo squilibrio, la considerazione pessimistica dei rapporti tra l'uomo e il creato: attendendo con soverchia cura agl'interessi suscitati dalle cose visibili della creazione, l'uomo s'è distolto da Dio; mentre viene ricondotto a lui attraverso la pratica delle opere della restaurazione [1].

Ma la scienza del creato è già una purificazione di esso: è un mezzo per passare dalla considerazione delle cose visibili a quella delle invisibili, per indirizzare la creazione all'opera della riparazione. L'analisi di Ugo, in quest'ordine di ricerche, si modella strettamente sulla filosofia di Agostino: così il problema sulla priorità della forma o della materia è risoluto nel senso che « prima della forma è stata fatta la materia, e tuttavia in forma. In forma di confusione prima che in forma ordinata » [2]. Similmente egli accetta la dottrina dell'anticipazione delle idee nell'intelletto divino, e dà ad esse il valore di cause primordiali, invisibili ed increate, da cui per una sorta di degradazione emanatistica procedono la natura angelica, invisibile e creata, la natura umana, creata e visibile sotto un aspetto, invisibile sotto un altro; fino alla natura corporea del tutto visibile [3]. Inoltre la concezione della Trinità, delle due specie di movimento nello spazio e nel tempo, della tripartizione delle forze dell'anima in vegetativa, sensitiva e raziocinativa, ecc., tutto rivela chiaramente l'impronta neoplatonica-agostiniana. Ma il soggettivismo di Agostino, che pure vi si

---

[1] Hugonis, *De vanitate mundi*, I, p. 716 (Migne).
[2] *De Sacram.*, I, 1. [3] Ibid., I, 4.

ritrova nel vivace apprezzamento del valore della coscienza, è indirizzato con maggior forza verso un fine ascetico e mistico. Ascendere a Dio non è che entrare in sé stesso, e non solo entrare, ma anche uscirne in un modo ineffabile. « Ciò che è intimo, è prossimo, supremo ed eterno; ciò che è esterno è infimo, lontano e transitorio. Dunque, tornare dall'esterno all'interno è ascendere dall'infimo al supremo, e dal disperdimento della confusione e della mutevolezza, raccogliersi in esso. Poiché il mondo è fuori di noi, mentre sappiamo che Dio è dentro di noi, perciò tornando dal mondo a Dio, e quasi ascendendo dall'infimo verso l'alto, dobbiamo passare attraverso noi stessi » [1].

Con un'immagine efficace e vivamente espressiva dell'ascetismo medievale, il mondo è rassomigliato al diluvio e lo spirito umano all'arca della salvezza, così sapientemente congegnata che per mezzo di essa l'uomo si salva dall'inondazione. Anzi l'ingenuo e minuto allegorismo suggerisce a Ugo l'immagine di due arche, una delle quali è propriamente riposta nel cuore dell'uomo [2], mentre l'altra (*Arca Noe Mystica*) è nella forma stessa della croce, che simboleggia l'inizio, in Gesù, dell'opera della restaurazione e della salvezza, in contrapposizione con quella della creazione, che si sommerge nel mistico diluvio. L'uomo appare già qui posto tra due mondi, navigante per un mare infido tra le opposte terre della perdizione e della salvezza, ma protetto dallo schermo della mistica arca. Questa immagine apparirà an-

---

[1] Hugon., *De vanit. mundi*, p. 715 (Migne, 176). Nel testo, in luogo di esterno si trova *extremum*, che rende meno bene, ma con un senso non diverso, il pensiero di Ugo.
[2] Ibid., p. 714.

che ad altri scrittori del Medioevo altamente suggestiva.

Un altro maestro dell'abazia di S. Vittore che giova ricordare è Riccardo, le cui opere principali sono *De preparatione ad contemplationem* e *De contemplatione*, note rispettivamente sotto i nomi *Beniamin Minor* e *Beniamin Maior* (di gran lunga più importante la seconda opera in 5 libri.)

Riccardo è noto come autore di uno dei più precisi itinerari della mente verso Dio. Egli distingue tre gradi puramente soggettivi attraverso i quali una stessa materia è diversamente compresa: la *cogitatio* che vaga lentamente qua e là; la *meditatio* che tende attraverso un aspro e arduo cammino a un fine definito; la *contemplatio* che con un rapido volo si trasferisce nella sua meta. Questi gradi corrispondono alle facoltà psicologiche, dell'immaginazione, della ragione e dell'intelligenza [1]. E ciascuno di essi è a sua volta bipartito, in modo che l'itinerario si compie in sei tappe, delle quali le più vicine alla mistica meta sono quelle della *sublevatio mentis* e dell'*excessus mentis*.

Caratteristico è il soggettivismo di questa dottrina: ai diversi gradi non corrisponde un diverso oggetto; anzi lo stesso oggetto si trasforma nella crescente intensità della visione. Quindi si dà uno sviluppo e una implicazione dei singoli gradi: quando nel vagare dell'immaginazione qualcosa attrae il nostro pensiero, il ragionamento vi si sofferma; ma nel corso della meditazione lo spirito eccede la misura del ragionamento e trapassa nella rapida e ardita contemplazione [2].

---

[1] RICHARDI, *Beniamin Maior*, I, 3. [2] Ibid., I, 4.

4. L'Agostinismo. — Noi non potremo formarci una rappresentazione compiuta dell'agostinismo medievale se non quando avremo imparato a conoscere la filosofia del secolo 13°: ivi soltanto, infatti, l'antitesi dell'agostinismo e del tomismo porrà in rilievo le note differenziali dell'uno e dell'altro. Ogni nostra prematura determinazione di quelle note distintive sarebbe una fallace anticipazione storica, un voler presentare inquadrato entro rigide linee ciò che è ancora amorfo e fluente. Tale è l'agostinismo fino al secolo 12°: esso domina generalmente su tutta la vita speculativa, senza che nessuna opposta ispirazione mentale risvegli una coscienza critica del suo valore e dei suoi limiti. Certo, non in tutti i pensatori è riconoscibile nello stesso grado l'influenza di Agostino: nei platonici di Chartres, essa è, per esempio, assai meno accentuata che nei vittorini; ma le divergenze, quand'anche si presentano, non sono percepite come tali, e nascono quasi come frutti spontanei di un'ispirazione laterale, che non misura mai la propria distanza dall'ispirazione centrale agostiniana. Fino a tutto il secolo 12°, nessun pensatore oserebbe contraddire a un principio formulato dal santo vescovo d'Ippona; e se nel 13° qualcuno comincia ad arrischiare delle critiche, egli procede con la più grande cautela e riverenza; il più delle volte le opposizioni, che pure sono vivaci, all'agostinismo, vengono prospettate come semplici correzioni di Agostino con Agostino.

Tuttavia, in alcune opere del secolo 12° noi possiamo individuare un agostinismo più compatto e integrale, senza velleità di deviazioni, che ci gioverà a misurare assai meglio il distacco che si andrà effettuando nel secolo successivo. La principale tra queste, *De spiritu et anima*, ha goduto

così grande autorità, che è stata confusa tra le stesse opere di Agostino; e solo nel tempo di Tommaso, confutata la sua autenticità, l'opera è stata attribuita a un monaco cisterciense, forse Alchero di Chiaravalle.

La psicologia del *De spiritu et anima* è tramata tutta sulla filosofia di Agostino e spesso intessuta delle sue medesime parole. Vi confluiscono, con lo stesso ingenuo eclettismo, le due opposte tendenze speculative, l'una delle quali fa dell'anima un'attività autocosciente, che certifica sé medesima certificando la realtà degli stati psicologici [1], e l'altra che ne fa una «sostanza partecipe di ragione adattata al reggimento del corpo» [2].

L'anima vede le cose visibili per mezzo del corpo, le invisibili per la propria essenza: e allorquando vuol conoscere Dio, si eleva sopra di sé, *per mentis aciem* [3]. Essa è platonicamente tripartita in razionale, concupiscibile e irascibile; e la razionalità si distribuisce a sua volta nei gradi neoplatonici del senso, della immaginazione, della ragione, dell'intelletto, dell'intelligenza. A ciascuno di questi corrisponde un oggetto appropriato: in virtù del principio che l'anima è similitudine di tutte le cose, ciascuna sua attività ha una corrispondenza in un elemento del mondo visibile: il senso nella terra, l'immaginazione nell'acqua, la ragione nell'aria, l'intelletto nel firmamento, l'intelligenza nel cielo. Un altro ordine di similitudini è quello con la natura inorganica per l'essenza, con gli alberi per la vita, con gli animali per il senso e l'immaginazione, con gli uomini per la ragione, con gli angeli per l'intelletto, con Dio

---

[1] *De spiritu et anima, praef.* e passim. [2] Ibid., c. 1.
[3] Ibid., c. 2.

per l'intelligenza. Ma l'ordine più alto delle similitudini è quello che raffigura nell'anima i momenti della Trinità divina [1].

Fuori di questi rapporti in qualche modo estrinseci, le intime relazioni delle attività dell'anima, tra loro e coi propri oggetti, consistono in ciò: che il senso è una forza che percepisce le forme incorporee delle cose corporee, in presenza di esse; l'immaginazione le percepisce fuori della materia; la ragione percepisce le nature, le figure, le differenze, le proprietà e gli accidenti delle cose corporee: cioè concepisce qualità immateriali, ma non esistenti fuori dei corpi, ed anzi astrae da questi ciò che in essi è fondato. L'intelletto poi percepisce le cose invisibili: angeli, demoni ed anime; l'intelligenza, Dio [2].

L'anima si muove per il tempo e non per lo spazio; essa è tutta presente in tutte e nelle singole parti del corpo; *tota agit id quod agit*: quindi, « mentre vivifica il corpo è anima; mentre vuole è animo; mentre sa è mente; mentre ricorda è memoria; mentre giudica è ragione; mentre spira o contempla, è spirito; mentre sente è senso » [3].

La differenza tra spirito e anima, che forma l'oggetto proprio della ricerca, è fatta risiedere non nell'essenza, identica in entrambi, ma soltanto nelle proprietà o meglio nelle attribuzioni. Tuttavia la concezione dello spirito non è chiaramente formulata: confluiscono infatti in essa, in un amorfo eclettismo, due opposte correnti di pensiero, l'una neoplatonica, secondo la quale lo spirito è una realtà superiore all'anima o almeno esprime la funzione sua più elevata, l'altra, naturalistica, che presto si

---

[1] *De spiritu et anima, praef.*, c. 6. [2] Ibid., c. 19.
[3] bid., c. 34.

farà strada attraverso la medicina degli arabi, secondo la quale lo spirito è una realtà intermedia tra l'anima e il corpo e costituisce la forma organica dell'individuo animato. Nel *De spiritu et anima*, il primo indirizzo è rappresentato dall'idea dello spirito come attività contemplativa, il secondo come ciò che spira, che alita. Ad esso non sono però ancora ricondotte le forze vitali e animali, che vengono poste rispettivamente nel cuore e nel cervello. Quindi, in ultima istanza, lo spirito è, con ingenua anfibologia, considerato insieme come superiore e inferiore all'anima [1]. La distinzione si effettua invece con maestro Alano, che riconosce l'esistenza, nell'uomo, di due spiriti, uno razionale e un altro fisico. Il primo è l'anima vera e propria; il secondo invece è un principio fisico per mezzo del quale l'anima si collega al corpo.

Alano di Lilla è il pensatore nel quale le sparse file della speculazione del secolo 12° si raccolgono tutte insieme, e cospirano a uno stesso disegno agostiniano. Egli giustifica il titolo di *doctor universalis* attribuitogli dai contemporanei: ultimo tra gli scrittori del secolo (muore nel 1203), ne riassume il lavoro in una sintesi non priva di grandezza e di genialità.

Alano accoppia in sé le opposte note dei temperamenti platonici ed aristotelici della sua età. Egli ha la maniera poetica di Bernardo Silvestre, come ci rivelano i versi dell'*Anticlaudianus* e l'impostazione immaginosa del *De planctu Naturae*; ma conosce d'altra parte il più severo procedimento scientifico di Boezio e di Gilberto, e se ne avvale nel *De arte catholicae fidei* e più ancora nelle *Theologicae*

---

[1] *De spiritu et anima, praef.*, cc. 9, 21, 22, 34.

regulae, che svolge col metodo matematico, giudicato da Boezio il vero metodo della scienza [1].

Il presentimento delle imminenti dispute del secolo 13° ci è dato già dal rilievo in cui è posto il problema del rapporto tra forma e materia. La sostanza consta dell'una e dell'altra, in modo che né la forma, né la materia possono essere in atto separatamente; ed anzi Alano giunge persino a dire: *ergo compositio est causa existentiae earum* [2]; ma, come suole accadere quando un problema non è ancora storicamente maturo, egli devia insensibilmente da questo indirizzo e finisce col riconoscere (sulle tracce di Agostino) una materia primordiale — hyle o sylva — antecedente alla forma. Questa ultima infatti non è ancora per lui, come per la posteriore scolastica, un principio in sé unitario e indivisibile, che costituisce una sostanza, ma è un complesso di proprietà o di note che ineriscono a un soggetto e lo distinguono da ogni altro.

L'ispirazione agostiniana si rivela anche nella distinzione tra le forme e le idee: queste esistono nel pensiero divino e costituiscono gli esemplari originali degli esseri, mentre le forme non sono che le copie loro e ineriscono al creato. Ma per una strana trasposizione di concetti (presentimento di quel rimescolio che formerà la caratteristica mentale del secolo seguente), a volte la forma acquista la creatività delle idee, e quindi la natura vien concepita come *optima parens omnium*, come *natura creatrix*; a volte la divinità vien concepita sotto l'aspetto della

---

1 Motivi attinti a Scoto Eriugena sono notati dal Baumgartner, *Die Philos. des Alanus ab Insulis*, Münster, 1896 (sul concetto dell'uomo come officina della creazione).

2 ALANI, *De arte cath. fidei*, I, 3.

forma, ed anzi le persone della Trinità sono interpretate, il Padre come materia, il Figlio come forma e lo Spirito come sintesi dell'una e dell'altra [1]. Qui si osserva la convergenza già da noi segnalata nelle pagine precedenti, del motivo immanentistico e di quello evolutivo, per cui, a misura che la derivazione delle persone divine è intesa come un progresso, Dio si compenetra sempre più col mondo.

Ma i momenti della Trinità sono anche dedotti secondo la consueta maniera agostiniana: il Figlio procede dal Padre come il concetto dalla mente; cosicché la sua generazione va intesa come non implicante nessuna diminuzione della sostanza paterna, nello stesso modo che la mente genera l'intelletto senza sminuirsi. E il rapporto delle persone viene schematizzato da Alano secondo il pitagorismo di Boezio e di Thierry: l'unità divina non si fraziona e non si moltiplica generando l'unità, ma si raccoglie nell'eguaglianza con sé stessa, concepita nel Figlio ed espressa nello Spirito. Quindi la triplicità divina è una e inseparabile nella sua semplicità monadica [2].

Nella teologia di Alano confluisce ancora una terza corrente di influssi speculativi. Con Thierry di Chartres e con Guglielmo di Conches (in ultima istanza con Aristotele), Alano concepisce la divinità, nel suo rapporto col mondo, sotto il punto di vista di una triplice causalità, come causa efficiente, formale e finale delle cose (rispettivamente rappresentate dalle tre persone) [3]. Dio è l'alfa e l'omega della realtà: tutte le cose procedono da lui e tendono all'unità sua come al fine supremo. Le stesse crea-

---

[1] *De arte*, ecc., I, 24. [2] ALANI, *Theol regul.*, I, 2.
[3] ALANI, *Anticlaud.*, 535 A.

ture irragionevoli (egli ripete con Agostino), anzi le insensate, come le erbe e gli alberi, e perfino le inanimate, come le pietre, tendono naturalmente all'unità, e, per quel che possono, resistono alla separazione e alla disgregazione, cercando così di salvare la propria appetizione essenziale. E Dio, come principio e fine del tutto, può essere raffigurato a una sfera, che differisce dalle sfere corporee, perché queste hanno un centro fisso e un raggio limitato, mentre nella divina sfera intelligibile, il centro è da per tutto, la circonferenza in nessuna parte (*centrum ubique, circumferentia nusquam*) [1]. E finalmente non mancano alla teologia di Alano gli attributi negativi della teologia mistica di Dionigi, alla cui ineffabile comprensione è appropriato l'*excessus mentis* del misticismo dei vittorini [2].

La psicologia del *De spiritu et anima* e la teologia di Alano sono, nel loro carattere sincretistico e nella fondamentale ispirazione agostiniana, i documenti più notevoli dell'ortodossia filosofica del secolo 12°. Ivi si compongono e si equilibrano i diversi motivi della speculazione del tempo, che invece, nel loro esclusivismo, trascinano il pensiero sulla pericolosa china dell'eresia. Il panteismo dei platonici, il dialettismo degli aristotelici, l'acosmismo dei vittorini, sono deviazioni dall'ortodossia, dipendenti da interessi mentali particolarizzati, più o meno ribelli al sincretismo cristiano. Ma l'eresia del secolo 12° ha altre forme più definite e vivaci, che non si esauriscono nel pensiero di qualche solitario dottore, ma hanno forti risonanze pratiche. Su di esse vogliamo ora fermare la nostra attenzione.

---

[1] *Theol. reg.*, 5, 7. [2] Ibid., 15 ecc.

5. Panteisti ed eretici. I moti ereticali del secolo 12° non hanno un carattere schiettamente filosofico; ma, se pure in alcune personalità più eminenti di agitatori essi conseguono un alto significato speculativo, si complicano generalmente tuttavia di interessi sociali e politici. L'ispirazione filosofica è alquanto limitata. L'influsso di Scoto Eriugena e dei platonici antichi e recenti è riconoscibile in qualche personalità più eminente, come quella di Amalrico e di David di Dinant; altrove invece, e particolarmente nei più compatti moti popolari dei Catari, dei Valdesi, ecc., la filosofia s'insinua solo mediatamente, nelle forme storiche delle grandi eresie cristiane, dommatizzate anch'esse non meno dell'ortodossia cattolica, che si risollevano volta a volta in virtù di condizioni propizie, dallo stato endemico in cui normalmente perdurano, a un grado di crisi riacutizzata.

Le circostanze sociali e politiche tra cui si svolgono quelle eresie sono state assai bene illustrate dagli storici moderni. Due grandi fatti storici sono in presenza: il risveglio popolare, che si palesa nella formazione autoctona del comune; e l'assolutismo monarchico del papato, che si afferma vittorioso sulla dispersione anarchica feudale. Democrazia e assolutismo si alleano, ora come in ogni altro tempo, per « eliminare un'aristocrazia intermedia, che limita chi sta in alto e opprime chi sta in basso », secondo l'espressione di un moderno storico. Ma l'accordo dura finché v'è uno scopo comune da raggiungere, anzi fino a quando il papato non intuisce il pericolo del persistere in un'alleanza che tenderebbe alla lunga a sconvolgere i suoi piani assolutistici. Il popolo, alleato della chiesa nelle lotte per le investiture, rinnovatore di fatto della stessa chiesa, in

quanto ne rinsangua il clero coi suoi figli migliori, mira ad una radicale restaurazione ecclesiastica: a svellere i tenaci residui feudali che si annidano negli alti gradi della gerarchia e a fondare una vita religiosa conforme alle idealità evangeliche, quale, nella semplicità della sua nuova coscienza, esso si è foggiata.

La chiesa è spinta non solo dall'esterno a questa opera di rinnovamento, ma anche dall'interno, dalla forza di quel basso clero che, nel suo stesso seno, esprime vivacemente le esigenze popolari e il rinato fervore della vita religiosa; ma già sicura della vittoria sull'impero e cosciente del valore di una illimitata potenza, prende in breve (dopo pochi tentennamenti) un atteggiamento rigido e risoluto contro il movimento riformatore, che darebbe al popolo i frutti delle conseguite vittorie. Essa quindi bandisce un'animosa crociata contro le nuove eresie, provocando opportunamente la scissione delle forze suscitate dallo stesso fervore religioso e volgendole le une contro le altre. E, con un finissimo accorgimento politico, le forze militanti in favore della chiesa sono tenute *a latere* dell'organizzazione ecclesiastica regolare, in modo che il loro soverchio ardore (che ha molti caratteri in comune con quello delle combattute eresie), si sfoga e si esaurisce in un isolamento non pericoloso alla compagine della chiesa: sorgono così i nuovi ordini monastici.

D'altra parte, quegli atteggiamenti spirituali che vengono bollati per eresie, come suole avvenire nel corso delle lotte, si arricchiscono di un contenuto realmente eretico, perché la necessità stessa di ribattere le argomentazioni avversarie li sospinge a contrastare molti princìpi ortodossi; mentre la coscienza del proprio differenziamento favorisce nei

singoli fautori la tendenza a seguire l'ispirazione individuale in luogo della cattolica *regula fidei*. Si creano così concetti nuovi, altri se ne traggono dai vecchi arsenali delle eresie classiche: una multiforme e disparata soprastruttura intellettuale appesantisce l'originario e assai più semplice dissidio di atteggiamenti.

Tra le più antiche eresie è quella dei Catari, che serpeggiava in Aquitania e in Italia fin dal secolo 11° e che con varie vicende si protrasse fino al 14°. Essa arieggia il manicheismo, con la concezione dei due princìpi antagonistici del bene e del male, e lo gnosticismo, con la svalutazione del creato e con l'attribuzione di un principio spirituale, all'uomo, sottratto agl'influssi del Dio malefico e causa attiva della purificazione. Meno aspramente dissidente con le premesse metafisiche del cristianesimo, ma egualmente ostile alla sua pratica organizzazione, è l'eresia dei Valdesi, che prende il nome (ma non l'origine, che è anteriore) da Pietro Valdes, agitatore del popolo di Lione durante le lotte tra Alessandro III e gli anti-papi. Insieme coi Catari, i Valdesi affermano che la chiesa romana non è la chiesa di Cristo; negano l'efficacia dei sacramenti impartiti da ecclesiastici impuri, ma a differenza dei primi, che esaltano il lavoro, essi predicano la povertà, e fin l'accattonaggio, come prova di umiltà. In luogo del battesimo impartito con l'acqua, gli uni e gli altri praticano il *consolamentum*, imposizione delle mani sul capo, che può essere somministrato solo dai Perfetti. In alcune delle accennate manifestazioni pratiche, questi eretici sono i progenitori dell'ordine francescano.

I Patarini esprimono le medesime esigenze religiose nel seno della chiesa. La loro setta fu origina-

riamente formata dal clero minuto milanese in lotta con l'alto clero, ed ebbe il massimo sviluppo durante le lotte intraprese da Arnaldo da Brescia contro la curia. Scolaro di Abelardo, Arnaldo ebbe anche più del maestro lo spirito di novità e di intrapresa, e fu accomunato nello stesso odio dall'implacabile Bernardo, che ne chiese a Innocenzo II la condanna. Ma, sfuggito ad essa, Arnaldo ottenne il favore del successore d'Innocenzo, Eugenio III, animato anch'egli da propositi d'innovazione e di riforme. Nonostante il fiero antagonismo, v'era, tra il santo chiaravallese e il riformatore bresciano, molta affinità di vedute: quella stessa affinità che abbiamo mostrata tra i diversi indirizzi filosofici del tempo. Bernardo infatti, nella sua opera *De consideratione* indirizzata a Eugenio III, affermava che la chiesa non ha potenza temporale per diritto apostolico, per cui non le si addice di competere coi potenti della terra, e la richiama pertanto al suo vero compito spirituale ed evangelico, nel quale consiste la sua reale preminenza su tutti i principi del secolo. E Arnaldo, a sua volta, accentuando la stessa tesi, predica il ritorno della chiesa alla purezza evangelica e alla divina povertà; ma, da questa premessa, svolge un motivo ghibellino e laico, attribuendo allo stato quel che toglie alla chiesa, e quindi dando al principe il diritto di utilizzare i beni temporali in favore dei sudditi.

Eugenio sentì dapprima la suggestione di queste idee, e venne a un compromesso col senato romano, con cui gli conferiva la sovranità temporale in forma di vicariato. Ma, risorti in seguito gravi screzi tra il papa e il senato, e costretto il primo a fuggire da Roma nel 1146, la rottura con gli arnaldisti, fautori del compromesso, divenne clamorosa. E il papa, riavutosi della momentanea debolezza, proseguì in-

flessibile per la sua via; mentre gli arnaldisti, bollati come eretici, si esaurirono in vane recriminazioni senza poter neppure sottrarre al supplizio il loro capo.

Un'altra figura di riformatore visionario è quella di Gioacchino da Fiore: «lo calavrese abate Giovacchino — di profetico spirito dotato», che Dante ci ricorda. Nato verso il 1132, cominciò, da laico, la sua libera predicazione; in seguito divenne frate cisterciense e abate di Corazzo; ma, scontento del rallentato costume monastico, volle fondare un più rigoroso ordine nella Sila, in un luogo selvaggio chiamato Fiore. Le sedi dell'ordine divennero ben presto numerose; tanto era pieno il consenso dell'età fervidamente religiosa ad ogni iniziativa ascetica.

Tra le molte opere che ci sono pervenute sotto il nome di Gioacchino, tre sono generalmente riconosciute, almeno nel loro nucleo, autentiche: la *Concordia dell'Antico e del Nuovo Testamento*; il *Comento dell'Apocalisse* e il *Salterio delle 10 corde.* Da un lungo e complicato computo genealogico, ma in realtà dagli spunti antichi e recenti della dottrina trinitaria, egli trae una partizione della storia in tre età, quella del Padre, del Figlio e dello Spirito. Nella prima si vive sotto il rigore della legge; nella seconda, sotto il favore della grazia; nella terza, nella pienezza della grazia. Le tre età sono anche caratterizzate, rispettivamente, come quella della servitù schiavistica, della servitù filiale e della libertà. «Lo Spirito si avvantaggia sul Verbo di quanto la pienezza e gioia dell'amore sovrasta alle angustie della scienza; talché non lo Spirito, ma il Verbo si incarna e assume le sembianze del servo, e del servo porta la fatica e la stanchezza; alla libertà dello spirito invece anche l'apparenza del servigio ripugna»[1].

---

[1] Cfr. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Firenze, 1884.

Ma qual è questo pomposo regno della libertà, che Gioacchino vede già iniziato? Il povero frate lo misura attraverso l'angusta grata della sua cella: esso è il regno del monachismo, già preannunziato da Benedetto, e in piena attuazione nel tempo di Gioacchino. Quindi, continuando a snodare le sue triadi, egli dice che nel primo periodo si vive in timore, nel secondo si riposa sulla fede, nel terzo si arde di carità; che il primo appartiene ai vecchi, il secondo ai giovani, il terzo ai fanciulli; e agli stati corrispondono i tre ordini: il coniugato, il clericale, il monastico. La sproporzione tra l'ardimento del piano ideale e il suo pratico sviluppo ci dice ancora una volta quanto fossero immature le condizioni della vita per una vera emancipazione spirituale. Gioacchino, venerato come un santo nel secolo 12°, sarà condannato nel seguente; dell'effimera fioritura di pensiero da lui suscitata restano tracce assai scarse.

D'ispirazione più immediatamente filosofica sono le eresie di Amalrico di Bennes e di David di Dinant. In esse s'incarna lo spirito di Giovanni Scoto Eriugena. Poche notizie sappiamo di Amalrico, sulla testimonianza di scrittori posteriori. Egli affermava, con Giovanni, che le idee che sono nel pensiero divino creano e sono create; che Dio è fine di tutte le cose, perché tutte debbono tornare a lui per trovare un riposo eterno e formare con lui un solo individuo indissolubile. Dio è infatti l'essenza di tutte le creature, l'essere di ogni cosa che è; e, come la luce non è visibile in sé, ma nell'aria, così pure Dio non è veduto in sé, né dall'uomo né dall'angelo, ma soltanto nelle creature [1]. Questo panteismo non è

[1] GERSON, *Conc. met. c. log.*, IV, p. 825.

però inteso materialisticamente: a differenza di David di Dinant, che identifica Dio con la materia prima, Amalrico ne fa un principio formale delle cose[1].

Più ricche sono le notizie intorno agli amalricani, riuniti insieme in una specie di comunità ecclesiastica, contro i quali nel 1210 Garnerio di Rochefort componeva uno scritto polemico (*Contra Amaurianos*). Essi affermavano che il corpo di Cristo non è diversamente nell'Eucaristia che in ogni altro oggetto; che Dio ha parlato non meno in Ovidio che in Agostino; che le persone della Trinità indicano solo forme diverse con cui Dio ha operato, opera ed opererà, cioè tre periodi della storia, il regno del vecchio Testamento, del nuovo e infine quello dello Spirito che appena si apre, ed in cui lo spirito è intimo all'uomo. Negavano l'inferno: fuori di questo mondo non c'è nulla, e già qui sono nell'inferno quelli che non vivono nella verità, mentre il paradiso è attualmente in possesso di coloro che la posseggono. Queste arditissime vedute saranno condannate dalla chiesa nel 13° secolo.

Di David di Dinant, non direttamente scolaro, ma lontano seguace di Amalrico, si sa che risiedette un certo tempo a Roma, godendo il favore di papa Innocenzo III e che fu autore di due opere, *Quaterni* o *Quaternuli* e *De tomis*, ambedue perdute. Anche contro di lui infierì la reazione antifilosofica del principio del 13° secolo. Della sua dottrina ci ha lasciato informazioni preziose Tommaso D'Aquino, che la connette con la speculazione dei pagani. Fu errore, egli dice, di alcuni antichi filosofi, dire che Dio fosse della stessa essenza di tutte le cose. Ponevano essi difatti che tutto fosse uno semplicemente senza diffe-

---

[1] THOMAE. *S. th.*. I, qu. 3, art. 8.

renza, fuorché nel senso e nell'opinione, come disse Parmenide; e alcuni moderni li hanno seguiti, tra i quali David di Dinant. Questi divise le cose in tre parti, corpi, anime e sostanze separate. E la prima sostanza indivisibile, di cui constano i corpi, chiamò *hyle*; quella poi di cui constano le anime, mente o nous, quella che costituisce le sostanze eterne, Dio. E queste tre affermò come una sola e medesima cosa; donde segue che tutto è per essenza uno [1].

Il suo materialismo panteistico deriva da considerazioni di ordine logico-formale. Egli ragiona così: il genere contiene la materia della specie; in rapporto alla specie esso è dunque materia, poiché ciò ch'è *formabile in plura* è materia, o almeno principio materiale. Ora qual è il genere supremo, generalissimo? È l'essere stesso, il cui concetto comprende quello di tutti gli esseri. Quest'essere è dunque la materia di tutti gli esseri subalterni. Donde si deve concludere che Dio è la natura unica delle cose [2].

Così l'espressione ultima dell'immanentismo logico del secolo 12° rivela chiaramente la sua fisonomia panteistica, nel tempo stesso che il neoplatonismo della speculazione trinitaria converge verso l'identica meta. La dommatica cristiana è seriamente compromessa; una viva reazione dell'*Ecclesia docens* è immancabile.

FINE DEL SECONDO VOLUME

---

[1] THOM., *In II lib. Sentent.*, dist. XVII, qu. 1, art. 1.
[2] ALBERTI M., *Summa theol.*, p. II, tract. XII, qu. 72.

INDICE